






KWV



MAX BROD

HEIDENTUM CHRISTENTUM JUDENTUM

EIN BEKENNTNISBUCH

ZWEITER BAND

KURT WOLFF VERLAG MÜNCHEN

4.—8. Tausend

Druck von Ernst Hedrich Nachf. Leipzig

1922

Achter Teil

Liebe als Diesseits-Wunder
Das Lied der Lieder

[Christliche Liebe]

Die Liebe als Diesseitswunder, die direkte Liebe von Mensch zu Mensch und um des Menschen willen ist dem Christentum fremd. Es kennt nur die Liebe zu Gott (edles Unglück) und erst durch dieses Medium hindurch gibt es „christliche Nächstenliebe“, die man sich (mit Charles Dickens etwa) nicht grundlos als ziemlich wässeriges, langweiliges und wenig wirksames Element vorzustellen pflegt. Etwas von der Karikatur trifft auch den Gegenstand selbst.
Ohne positive Stellung zum Diesseits, wie sie das Judentum wenigstens der äußersten letzten zauberhaften Möglichkeit nach im Diesseitswunder sichtet, ist eben Liebe unmöglich; — ohne diese positive Stellung hängen wir nur jeder einzeln an seinem Draht mit Gott zusammen und agieren ohne Verbindung untereinander — ein ethisches Marionettentheater. Direktes Gefühl von Mensch zu Mensch ist dem konsequenten Christen

schon zu weltlich, zu materiell. Unmöglich wird eine unmittelbare Teilnahme am Schicksal eines irdisch umzirkten Teilganzen, eines Einzelnen oder einer Gemeinschaft, wie es etwa in Jeremia aufbrüllt: „Meine Eingeweide, meine Eingeweide! Krümmen möchte ich mich vor Schmerz! O meines Herzens Wände! Es tobt mir das Herz, ich kann nicht stille sein! Denn den Trompetenschall hört meine Seele, den Lärmruf des Krieges. Zerstörung wird gemeldet usf.". — In der abgeklärten, nur der Unendlichkeit zugewandten Liebe des Christentums hat aber das unedle Unglück keinen Platz, daher auch nicht die Liebe als unmittelbare Sorge von Mensch zu Mensch. Sehr gut ist der jüdische Begriff der Liebe in einer chassidischen Legende vom Sasower Rabbi dargestellt, die Buber folgendermaßen berichtet (im „Buch von den polnischen Juden"). „Der Rabbi erzählte: Wie man die Menschen lieben soll, habe ich von einem Bauern gelernt. Der saß mit anderen Bauern in einer Schenke und trank. Lange schwieg er wie die andern alle; als aber sein Herz vom Wein bewegt war, sprach er seinen Nachbarn an: „Sag du, liebst du mich oder liebst du mich nicht?" Der andere antwortete: „Ich liebe dich sehr". Aber er sprach wieder: „Du sagst, ich liebe dich, und weißt doch nicht,

was mir fehlt. Liebtest du mich in Wahrheit, du würdest es wissen". Der andere vermochte kein Wort zu sagen, und auch der Bauer, der gefragt hatte, schwieg wie vorher. Ich aber verstand: Das ist die Liebe zu den Menschen, ihr Bedürfen zu spüren und ihr Leid zu tragen." — Die christliche Liebe dagegen ist eine Angelegenheit, die sich nur zwischen dem Ego und Gott abspielt, die andere Objekte nur höchst mittelbar zu ergreifen vermag. Scheler glaubt z. B. (der Genius des Krieges), daß man die Liebe gegen den Feind auch dadurch erweisen kann, daß man ihn erschlägt, wenn man dabei nur sein metaphysisches Ich bejaht, d. h. ihn ritterlich, in ehrlichem Kampf, ohne Haß und Ressentiment erschlägt. Zu solchen Folgerungen gelangt man, wenn man die Gleichgültigkeit des Christentums gegen das Diesseits konsequent durchführt.

Hier liegt denn auch eine der Hauptflächen, an der die Amalgambildung zwischen Christentum und Heidentum, dieser Krebs der europäischen christheidnischen Weltkultur, sich ansetzt. Ganz klar: die christliche Gleichgültigkeit gegen irdische Bedürfnisse, behebbares Unglück der Mitmenschen kommt praktisch auf dasselbe hinaus wie die einseitige heidnische Betonung

der eigenen Kraft, die sich etwa in der Gomperzschen Auffassung von Freiheit kundgibt (Heinrich Gomperz „Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit“): „Ein Sichhingeben aus innerer Kraftfülle, das sich an sich selbst genug ist, und es nicht als Übel empfindet, wenn es sein einzelnes konkretes Ziel nicht erreicht“. — Was ist die „innere Freiheit“, die das Prinzip der antiken, indischen, christlichen, also der nichtjüdischen Ethik, ja nach Gomperz aller Ethik darstellt? „Die innere Freiheit bedeutet eine Macht, nicht das äußere Schicksal zu bestimmen in beliebiger Weise, sondern das innere Schicksal zu bestimmen, unabhängig von jedem beliebigen äußeren.“ Dies ist nur möglich, wenn wir einen gewissen „Kraftüberschuß“ in uns haben, der in „liebender Hingebung“ oder „schöpferischer Produktivität“ ausströmt. „Hier geschieht ja die Tätigkeit nicht um der Erzielung eines bestimmten Effektes willen, sondern sie ist Selbstzweck, und zieht nur den Effekt gelegentlich nach sich. Wird die eine Tätigkeit, der eine Effekt vom Schicksal vereitelt, so tut eine andere und ein anderer denselben Dienst . . . Unbeschadet des Wechsels der Entladungsbahn bleibt die Kraftentladung selbst die gleiche und mit ihr die Freudig-

keit. Die Möglichkeit der Wunschbejahung also ist in allen Fällen gegeben. So wird der Mensch vom Schicksal unabhängig und innerlich frei. Er befindet sich in einer ähnlichen Lage wie das spielende Kind. Auch ihm kommt es lediglich darauf an, in spielender Tätigkeit seinen Kraftüberschuß zu verausgaben. Kann es nicht Reif spielen, so spielt es Ball. Kann es den Ball nicht nach links werfen, so wirft es ihn nach rechts. In jedem Fall kann es zufrieden sein, freudig und glücklich. Und obendrein heiter, im Bewußtsein dieser seiner Unabhängigkeit; denn jedes Bewußtsein eigener Überlegenheit wird von Heiterkeit begleitet. Käme es aber diesem Kinde darauf an, einen bestimmten Effekt zu erzielen usf." (Vgl. Max Scheler: „Das christliche Symbol des Heiligenscheins . . . bringt die Idee, daß die Güte und Schönheit der Tugend nicht im Handeln für andere, sondern an erster Stelle in dem hochgearteten Sein und Wesen der Seele selbst beruhe, und für die anderen höchstens beiläufig als Beispiel von Bedeutung sei, zur Sichtbarkeit". — Abhandlungen und Aufsätze I, 4.) — Die Terminologie von Felix Weltsch hierauf angewendet, ergibt: heidnische und christliche Liebe sind „Erlebnis" ohne „Intention". — In diesem Sinn gewinnt dann allerdings der durch alle

Gassen geschleppte Satz, das Christentum habe die Seele, das Ich entdeckt, einen freilich unwillkommenen Sinn: Das Christentum hat nämlich mit der einseitigen Betonung der egozentrischen Liebe begonnen, indem es das Diesseits negiert und nur dem Orte, wo diese Negation stattfindet, d. h. dem Ich eine Bedeutung beläßt, — die christliche Liebe ist geradezu spiritualer Egoismus.
Selbstverständlich ist auch die erotische Liebe, die Liebe zwischen Mann und Frau ohne irgendwie positive Einstellung zum Diesseits für das Christentum als Tatsache unidealisierbar, als Idee unerreichbar. Zur Tatsache zieht das Christentum ein sauersüßes Gesicht. Mehr als ein „notwendiges Übel" kann ihm die Geschlechtsliebe nicht sein. „Besser heiraten als Glut leiden" sagt Paulus. Und: „Können sie sich nicht enthalten, so mögen sie heiraten". „So auch die Jungfrau, wenn sie heiratet, tut sie keine Sünde. Trübsal für das Fleisch werden sie in dem Falle wohl haben." Traurig klingt auch die Definition, die eine offizielle katholische Dogmatik vom Sakrament der Ehe gibt: „Die christliche Ehe ist ein Sakrament, worin Mann und Weib sich zum Zwecke der Fortpflanzung zu einer ungeteilten Lebensgemeinschaft verbinden und von Gott die

Gnade empfangen, die besonderen Pflichten ihres Standes recht zu erfüllen." Worin eigentlich das Heilige, die Sakramentalität der Ehe besteht, ist unter den Theologen zweifelhaft. Manche sehen sie im remedium concupiscentiae, andere in ihrer Unauflöslichkeit. Auf die Liebe scheint keiner von ihnen verfallen zu sein.

[Das Lied der Lieder. Deutung]

Es ist die ungeheuere, die Jahrtausende durchstrahlende Tat des Judentums, in der Liebe, und zwar nicht in irgendeiner ihrer spiritualen Verdünnungen, sondern im direkten erotischen Ergriffensein von Mann und Frau das Diesseitswunder, die reinste Form dieser Gottesgnade, „Die Flamme Gottes", erkannt zu haben. — Der Ausdruck dafür ist: die Aufnahme des „Lieds der Lieder" in den Kanon der heiligen Schriften. Der große Rabbi Akiba hat das „Lied der Lieder" für das heiligste Buch der Bibel erklärt. — Reb Pinchas von Koritz, ein Schüler des Baal-Schem, pflegte zu sagen (so erfuhr ich es von einem Chossid): „Das Lied der Lieder kann niemand verstehen. Denn alle sonstigen heiligen Schriften sind eine Brücke von dieser Welt zu den Sfiroth (den höheren Welten), das Lied der Lieder aber ist eine

Brücke von der obersten Sfirah zum En-Sof (Unendlichen, Gott)".
Es scheint mir kein Zweifel, daß das „Lied der Lieder" eine Volksdichtung ist (der Talmud berichtet, daß es in Weinhäusern gesungen wurde) und in seiner ursprünglichen Bedeutung eine sehr einfache Liebesgeschichte schildert. Aber gänzlich ausgeschlossen vom Verständnis dieses Wunderwerkes sind für immer diejenigen, die über dieses „sehr einfach" die Nase rümpfen und die in der Feststellung einer natürlichen Grundbedeutung sofort eine strikte Widerlegung der späteren Deutungen sehen; später faßte man das Lied nämlich „geistlich" auf, als Verherrlichung der geistigen Beziehungen Gottes zur Menschenseele (oder zu Israel). Nun ist aber das Wichtige, daß man den ursprünglichen Sinn des Liedes und die symbolische Erklärung nicht als Gegensätze, überhaupt nicht als zwei voneinander verschiedene Auffassungen ansehen darf, — sondern in ihrer Einheit, in ihrem Aufeinanderbezogensein und darin, daß diese Beziehung überhaupt möglich war, liegt ja eben die Bedeutung des Vorgangs. Denn gerade das ist ja der tiefere Sinn, in dem unsere nicht genug zu preisenden Väter das Lied (nicht ohne schwere Kämpfe) in die Sammlung aufnahmen: daß in ihnen,

bewußt oder halbbewußt, die jüdischeGrundansicht von der möglichen Weihe des Allerirdischesten lebte, — daß sie in ihren elastischen, frisch grünenden Seelen die Fähigkeit besaßen, eine durchaus reale, von materieller Leidenschaft erzitternde Darstellung sinnlicher Genüsse unter dem Aspekte göttlichen Dienstes zu sehen. Hier war also einmal, vielleicht das einzige Mal in der Weltgeschichte, wirklich Trieb und Pflicht zu ganz vollendeter Einheit gediehen und die Gnade, deren Ausfluß diese Einheit war, wies mit aller Bestimmtheit, nicht aus dem Dasein hinaus, sondern ins Leben zurück, in Freude, Schönheit und Reinheit der Diesseitswelt. Es ist also nichtssagend, wenn man sich darauf beruft, die symbolische Deutung habe das „Lied der Lieder" vor der Verwerfung durch die Rabbiner gerettet. Denn damit ist doch noch lange nicht erklärt, warum für die höchsten innigsten göttlichen Dinge eine Darstellung möglich war, die mit unverhohlener Wollust alle Reize des weiblichen und männlichen Körpers, alle Ekstasen physischer Hingabe ausbreitet. Daß sie möglich war: in dieser Tatsache liegt bereits alles Große enthalten, auf das es mir ankommt. Heutzutage z. B., in der christheidnisch verdorbenen Welt, wäre sie vollständig unmöglich, — und das Kardinals-

oder auch Rabbinerkollegium möchte ich sehen wollen, das auch nur einem erotischen Vers wie diesem, „Ein Myrrhenbündel zwischen meinen Brüsten ist mir mein Geliebter“ die Deutung zu geben wagte, dieser Geliebte sei Gott und das Volk Israel seine Geliebte, während die beiden Brüste Moses und Aron bedeuten! Wer so zum erstenmal deuten konnte, wer diese Deutung ehrlich nachzuempfinden vermag, — der muß die Liebe (und zwar die mit allen Attributen der Körperlichkeit ausgestattete Liebe) in einer Sphäre von Würde, Lauterkeit und Reinheit erlebt haben, die eben das Wunder Kat' exochen ist. — Es ist selbstverständlich, daß ohne dieses Erlebnis oder ohne die bereitstehende verständnisvolle Resonnanz für dieses Erlebnis auch die Berufung auf die Verfasserschaft Salomos das Buch vor Reprobation und Vergessenheit nicht geschützt hätte.

Geht man noch etwas tiefer, so zeigt sich, daß die Beziehung auf die Unendlichkeit, auf Gott nicht erst durch die symbolische Deutung hergestellt worden ist; sondern diese Deutung hat nur etwas, was schon in dem Liede selbst enthalten war, klarer herausgearbeitet ... Wir sagten, daß jede Liebe zwei Elemente enthält, ein verweslich-genußhaft-endliches und eines, das in die Ewigkeit

weist. Den Konflikt dieser beiden Elemente erkannten wir als nur durch Gnade überwindlich und diese Überwindung als klarste, weil dringlichste, gleichsam auf kleinsten Raum zusammengedrängte Form des Diesseitswunders. Im „Lied der Lieder“ nun ist gerade diese Form des Diesseitswunders aufs glücklichste bezeugt. Die Liebe, von der hier die Rede ist, geht keinem triebhaften Genusse aus dem Wege, ja stürzt sich mit unbändiger Leidenschaft in das vergängliche Kommen und Gehen aller Liebkosungen, — doch zugleich wird die Liebe als ewig empfunden, als „stark wie der Tod, ernstschwer wie die Unterwelt“, als „Flamme Gottes“, als unauslöschlich und mit keinem irdischen Gut vergleichbar, — also der Sphäre des „Unedlen“, Meßbaren durchaus entrückt — und so kommt es zwischen den Liebenden, obwohl all das, was man „das Tierische“ nennt, an ihnen sein volles Recht verlangt, das auch durchaus nicht verweigert wird, doch zugleich zu jenen Gipfelpunkten der Menschlichkeiten, die einen das Lied nur unterTränen lesen lassen, zu jenen innigen Anreden an die Geliebte „Schwester, Braut“ oder „Meine Freundin, meine Reine“ — und zu dem überirdisch-zärtlichen Sehnsuchtsruf „Ach daß du mir wärst wie ein Bruder, den meiner Mutter Brust gesäugt.

Fände ich dich draußen usf.“, wo zum Schluß wie in einem Fiebertraum wieder erotische Vorstellungen der Frau die Oberhand gewinnen („dort lag in Wehen mit dir deine Mutter“), Vorstellungen, die gleichzeitig tiefste Sehnsucht nach Mutterschaft wie unschuldigste vertraulichste Versunkenheit in die Kindheit des Geliebten auszudrücken scheinen. Hier ist eben auf eine unbegreifliche Weise alles miteinander verflochten, — und aus dem Herzen der Liebenden, die so ihr Endliches als ein in alle Unendlichkeit nicht Ausschöpfbares, als mit dem Unendlichen Verträgliches erleben, strahlt ein Licht auf, das die ganze Welt durchdringt, — die Landschaft, der Frühling, die fremden „Töchter Jerusalems“, sogar die Erscheinung des Königs bei ihrem ersten Auftauchen, alles wird mitgerissen in den Jubel der gnadenreichen Liebe, alles erhält Duft und Farbe von ihr, alles ist von Liebe erfüllt — die ganze Welt ist Liebe! — Mit dieser Erkenntnis stellt das „Lied der Lieder“ den Höhepunkt, den kostbarsten Besitz des Judentums und der Menschheit überhaupt dar. Hier fassen wir den geheimnisvollen Talisman, der das Judentum durch die Jahrtausende vor Erstarrung bewahrt hat, — von hier aus wird auch die Renaissance des Judentums, ich meine nicht eine politische

Bewegung, sondern das Wiederschöpferischwerden jüdischen Geistes, einsetzen!
Es knüpft sich tatsächlich ein Zauber an das „Lied der Lieder". Dieser Zauber in seiner Traumhaftigkeit ist wirksamer als all das Dummgeschäftige von Industrie und Kommerz, das unsere Tage durchrasselt, — ja, gäbe es überhaupt eine Möglichkeit, die Realität von Wunderwirkungen zu erweisen, hier ist sie — oder hier sie ist wenigstens auch dem stumpfsten Sinn am nächsten gerückt. — Man lese nur etwa bei Max Weber, mit welcher Widerstandskraft der vom „Lied der Lieder" ausgehende Gefühlsstrom* den vom Christusglauben ausgehenden Unerfreulichkeiten Trotz geboten hat, — und das innerhalb des Christentums

---

* Zum Vergleich ein paar Zeilen aus dem sermo in cantica canticorum des Bernhard von Clairvaux: Die Seele wendet sich an Christus: Non quiesco ait, nisi osculetur me osculo oris sui. Gratias de osculo pedum, gratias et de manus, sed si cura est ulla de me, osculetur me osculo oris sui. Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis: Desiderio feror, non ratione . . . Vernalis suavitas et spiritualis amoenitas . . . Flabat spiritus et fluebant aquae et erant mihi lacrimae illae panes die ac nocte. — Nach Abschluß des Buches finde ich sehr feine Bemerkungen über die Beziehung von Mystik und Erotik in Meïr Wieners „Die Lyrik

selbst, also auf feindlichem Boden! . . . Und wie erst im Judentum! Der orthodoxe Jude des Ostens hat, das wage ich zu behaupten, auch heute noch den Instinkt für die mystische Doppelbeziehung des „Liedes der Lieder" nicht verloren; er rezitiert es am Freitag Abend, also zu Sabbathbeginn, und indem er sich dabei in die Symbole der grenzenlosen Innigkeit zwischen Gott und Israel versenkt, bereitet er sich doch zugleich damit auf die einzige Nacht der Woche vor, in der er körperlich Mann ist. Und wie tief das „Lied der Lieder" in chassidischen Kreisen als Ausdruck der höchsten Vereinigung mit Gott empfunden wird, — das kann man etwa aus dem wundervollen Auftritt in der „Goldenen Kette" von Perez ermessen, — Anbruch des ewigen Weltensabbats — Tanz

---

der Kabbalah" (Anthologie und aufschlußreiche Einleitung). Es heißt da u. a.: „Der Umstand, daß sich sowohl die ‚englischen Nonnen', die großen katholischen Mystiker des 12. und 13. Jahrhunderts, die spanische Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts, die deutsche Mystik ebenso wie die jüdische Kabbalah und der persische Ssufismus für den Ausdruck ihrer Lehren die symbolisch verstandene Phraseologie des Hohenliedes angeeignet haben, läßt zwischen diesen verschiedenen Verzweigungen derselben Lehre unerforschte und unausdenkbar wichtige historische und sachliche Zusammenhänge ahnen.

der verzückten Mirjam mit dem greisen heiligen Rabbi — und dazu die Worte: „Er küsse mich mit den Küssen seines Mundes“.

[Rekonstruktion]

Daß das „Lied der Lieder“ in einem trümmerhaften verwirrten Zustand auf uns gekommen ist, kann nicht bestritten werden. Auch der Talmud spricht davon, daß viele Verse verloren gegangen sind.
Seit vielen Jahren überkam mich bei jeder neuen Lektüre der heiße Wunsch, das „Lied der Lieder“ wiederherzustellen. Das zauberhaft durchlichtete Chaos, in dem es sich heute präsentiert, durfte allerdings nicht gewaltsam angetastet werden. — Diese Geheimnisse vertragen keine unsanfte Hand. Aber je öfter ich las, desto selbstverständlicher schoben sich mir die Teile zu einem neuen Ganzen zusammen, gleichsam ohne meine Mithilfe, wie aus sich selbst. —
Natürlich lag mir von allem Anfang an nichts ferner als der Gedanke einer Umdichtung. Das Lied der Lieder umdichten!... Es gibt, glaube ich, kein sichereres Kennzeichen eines heillos banausischen Geistes, als diese unglaubliche Profanation, die leider so oft begangen worden ist, und für die jeder, der sie versucht, einfach eine körperliche

Züchtigung verdient. Man muß doch fühlen, daß jeder Zusatz, jede Änderung, die in die Atmosphäre dieser Dichtung eintritt, nichts erreicht, als sich selbst hoffnungslos zu kompromittieren. Also keine Umdichtung, — von vornherein schwebte mir nichts als eine Umstellung der Verse vor. Bei der Arbeit (die weniger Arbeit war als ein Dahingleiten in lustvollen Ahnungen) beschloß ich, zunächst keinen wissenschaftlichen Apparat zu benützen, die Resultate der Kritik erst nachträglich kennen zu lernen. Ich strebte nichts anderes an als „dichterische Wahrscheinlichkeit". Gelang es, durch bloße Umordnung (ohne Zusatz, Weglassung oder sogenannte Emendation) ein in sich sinnvolles Ganzes herzustellen, so lag wohl einige Möglichkeit vor, daß man der Urgestalt nahegekommen war. — Eine zweite Angelegenheit wäre es dann, zu erklären, aus welchen Gründen statt der Urgestalt der heute vorliegende Text überliefert worden ist. Dafür nun bildete sich in mir nachstehende Hypothese:

Bei unbefangenem Lesen fühlt man an einigen Stellen des „Lieds der Lieder" eine scharfe Wendung gegen den König. Liest man etwa vom Schluß her, so kann der Satz „Wollte einer alles Gut seines Hauses hingeben um Liebe, man würde ihn doch nur

verachten" in Verbindung mit dem Ausruf „Mein Weinberg, der meine, gehört mir. Die tausend (Silberstücke) dir, o Salomo, usf." ungezwungen nicht anders gedeutet werden als in Protest gegen die Königsmacht gesagt. Ebendahin deutet die in zwei Kapitel zerstreute (absichtlich zerstreute?) Schilderung eines Fluchtversuches der Heldin, die zu ihrem Geliebten strebt und von der Stadtwache aufgehalten wird. Andererseits gibt es keinen einzigen Vers, der als unzweifelhafte Liebesbeteuerung der Heldin an den König zu deuten wäre, dagegen manches, was nach unverhohlener Abneigung klingt und wie ungestillte Sehnsucht nach einer andern hirtenhaften Person. Der Gegensatz zweier Milieus, Jerusalems und des Landes, kann überhaupt nur schwer übersehen werden. War nun die Dichtung tatsächlich ursprünglich ein Lied von ländlicher Liebe eines Hirten und einer Hirtin, die sich gegen den König und seinen Harem behauptet, so ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen: es habe jemand, dem um die Erhaltung des Liedes zu tun war, durch Umstellung der Verse die königsfeindliche Tendenz bis zur Unkenntlichkeit verhüllen, vielleicht sogar in eine königsverherrlichende Tendenz umbiegen wollen, zu welchem Zwecke er auch (nicht sehr ge-

schickt) das ganze Werk dem Könige als Verfasser zuschrieb. Zu diesem Zweck habe er die Dichtung in einige große und einige kleine bis kleinste Bruchstücke zerlegt, deren Stellung er so veränderte, daß die eigentliche Handlung vollständig zerschlagen wurde, die anstößigsten Stellen (im revolutionär-demokratischen, nicht etwa im erotischen Sinne) ihre Kraft verloren. Nach meinem Rekonstruktionsversuch wären es 29 Fragmente, in die dieser seltsame Konservator das Werk teilte, — es ist überdies auch denkbar, daß nur einzelne Umstellungen von dem ersten Redaktor herrühren; war einmal der Prozeß der Unkenntlichmachung mit ein paar festen Griffen eingeleitet, so kann leicht der Zufall weitere Umordnungen und Zersprengungen besorgt haben. — Dem Redaktor ist nicht unbedingt eine böse oder hofpoetenhafte Absicht unterzuschieben. Er wollte einfach die Dichtung retten. Und unendlichen Dank, daß es ihm gelungen ist! Dabei ging er mit feinstem Gefühl für die lyrischen Werte vor, die er nirgends antastete; nur die epischen Elemente, die Schilderungen des Raubes, der Flucht usf. stellte er in möglichst kleinen Bruchstücken möglichst weit auseinander. Nach meiner Hypothese gehörte z. B. der zweite Vers des Liedes mit dem allerletzten

zusammen; sie wurden durch die ganze Breite der Dichtung voneinander getrennt, denn hintereinandergelesen geben sie sofort unzweideutig die dem Redaktor peinliche Situation. — An der Peinlichkeit dieser Situation ist, nebenbei bemerkt, nichts geändert, wenn man das Gedicht erst in nachsalomonischer Zeit entstanden sein läßt, — denn auch in späterer Zeit gab es eine Königsherrschaft, der ein so offenkundig antiköniglichés Gedicht nicht zensurunbedenklich scheinen konnte, und die Erinnerung an Salomo wurde sogar immer teurer, je schlimmer der Vergleich der politisch herabgekommenen Gegenwart mit jener Glanzepoche sich gestaltete.
Mit der letzten Bemerkung begebe ich mich schon auf das Gebiet der gelehrten Forschungen und ich kann und will es ja auch nicht verhehlen, daß ich nach dem ersten provisorischen Abschluß meines Rekonstruktionsversuches meine wissenschaftliche Unschuld und Unbeflecktheit einbüßte, indem ich mich mit den Ansichten der Herren vom Fach über das „Lied der Lieder" zu beschäftigen begann. Was ich hierbei erfuhr, besser gesagt: erlitt, gehört freilich zu den unerfreulichen Begleitumständen meines Liebesverhältnisses zu dieser Dichtung. Wo viel Licht, da viel Schatten — sage ich mir

zum Troste . . . Es wurde mir also bekannt, daß es neben der schon besprochenen religiösen allegorischen Deutung, die meiner Ansicht nach durchaus richtig ist (nur muß sie als Einheit neben und mit der wörtlichen Bedeutung aufgefaßt werden, wie schon Raschi bemerkt), zwei „weltliche" Typen von Erklärungsversuchen gebe: eine Königshypothese und eine Hirtenhypothese. Die erstere liest über die gegen den König aufmuckenden Stellen einfach hinweg und sieht in der Dichtung die Schilderung einer Liebe zwischen König Salomo und einer Hirtin. Mein eigener Versuch ist mithin in die große Kategorie der Hirtenhypothese einzureihen, die zuerst 1826 von Ewald aufgestellt worden und von sehr vielen späteren Autoren weitergebildet worden ist. Während aber alle diese Erklärer an der Textreihenfolge festhalten und nur hie und da kleine Umstellungen vornehmen, während sie gleichzeitig sich bemühen, diesen offenkundig sprunghaften Text mit viel Pedanterie und Sitzfleisch als regelrechtes Drama unter Angabe der szenischen Anmerkungen, des Handlungsortes und einer überflüssigen Anzahl auftretender Personen zu interpretieren (diesem Unterfangen steht dann die ebenso geistvolle Gegenkritik gegenüber, die nachweist, daß es bei den alten Hebräern

keine Bühne und kein Drama gab, daß die 116 Verse des ganzen Liedes schwerlich in 10 bis 15 selbständige Szenen zerfallen können, von denen die längste „nach der Uhr langsam vorgelesen in nicht ganzen zwei Minuten vorüber ist," so daß man kaum annehmen könne, „daß die alten Israeliten sich zu derartigen Aufführungen dürften eingefunden haben". — D. C. Siegfried), — während also auf diese geradezu unglaubliche Art der Text und seine Reihenfolge sklavisch festgehalten und im übrigen bedenkenlos malträtiert wird: unterscheidet sich mein Versuch von allen mir bekanntgewordenen in zwei Punkten. Erstens: Er nimmt eine radikale Umstellung der Verse vor, wie man sie bisher nie gewagt hat, — wobei die Erklärungshypothese für diese Umstellung durchaus sekundäre Bedeutung hat und alles auf die dichterische Wahrscheinlichkeit der neu wiederhergestellten Dichtung ankommt. Zweitens: Er denkt nicht im Entferntesten an eine strengdramatische Form. Das Lied ist lyrisch, vom Standpunkt der Schulammith aus geschrieben; die Einfügung kleiner Wechselgespräche und szenenartiger Visionen ändert an diesem Grundcharakter nicht das Mindeste. Das Sprunghafte der Handlung ist im Wesen aller Lyrik, die von innen formt, tief be-

gründet. Hier kommt alles auf das ungeheure, die Welt überschwemmende Gefühl an; die gleichsam zufällig herangebrachten Tatsachen erscheinen ihm gegenüber in zitterndem, verschwommenem, unklarem Licht. (Expressionistisch, wenn man will.) —
Die Leistungen der Herren Bibelphilologen sind aber mit der geradezu Shakespearischen Dramatisierung des „Lieds der Lieder" (Nach Öttli: im Hintergrund eine zweite Bühne! —) nicht erschöpft. Das Hauptstück kommt erst. Die „richtige", d. h. von der Schule der Theologieprofessoren heute anerkannte Erklärung geht auf Wetzsteins Abhandlung über die syrische Dreschtafel zurück. Ich zitiere im Folgenden den Kommentar von D. C. Siegfried (Geh. Kirchenrat und ord. Prof. d. Theol. in Jena): „Aus Wetzsteins Darstellung geht hervor, daß das unentbehrliche Erntegerät des syrischen Bauern, das zugleich oft sein einziges Möbel bildet, die Dreschtafel, eine ganz besondere Rolle bei den Hochzeiten spielt. Es dient dem Bräutigam und der Braut, auf einem hohen Gerüst angebracht, nachdem die Brautjungfern es zuvor mit buntgestickten Polstern geschmückt haben (III. 10 — NB. Dieser Hinweis ist wirklich außerordentlich beweiskräftig), als Ehrensitz (merteba). Dort sitzen sie während der Hochzeitswoche als

König und Königin geehrt, gewissermaßen auf ihrem Throne Die Hochzeitswoche heißt nach diesem Brauche auch die Königswoche und füllt die sieben Tage von der Hochzeit an aus. Der Bräutigam bzw junge Ehemann, obwohl in der Wirklichkeit nur ein armer Bauer oder Hirt, gilt doch während der Hochzeitswoche als König und wird als solcher in den Hochzeitsliedern, die ihm gesungen werden, gepriesen. Dabei ist es natürlich, daß die Dichter in ihren Schilderungen nach dem Vorbilde der prächtigsten und glänzendsten Königserscheinung greifen, welche die israelitische Geschichte kennt usf. . Dem armen Bauern, der seine Not haben wird, das einzige Weib und die spätere Familie durchzubringen, wird gemäß seiner Königsrolle ein glänzender Harem, wie ihn Salomo hatte, zugeschrieben. Die junge Frau dürfen wir uns von dieser Voraussetzung durchaus nicht peinlich berührt vorstellen (!). Sie wäre sicher sehr froh, wenn ihres neuen Ehegemahls Mittel eine derartige Einrichtung gestatteten (!!) usf.". In dieser Tonart geht es in den unglaublichsten Verdrehungen weiter. Die Braut wird in unserem Lied allerdings nirgends als „Königin" bezeichnet (sagt Siegfried), wie es der geliebten Dreschtafelsitte entsprechen würde; aber flugs wird aus

„Schulammith“ per emendationem „mit leichtem Wechsel der Liquida“: Die Sunamitin aus dem Königsbuch, d. h. Abisag, die doch einmal mit einem israelitischen König was zu tun gehabt hat (wenn nicht mit Salomo, so doch immerhin mit König David — was liegt dran, hol's der Fuchs, auf ein bischen Blutschande mehr oder weniger kommt's ja dem Volksdichter nicht an!). — Es wird also tatsächlich das Ungeheuerliche versucht: Salomo, der König, und der geliebte Hirt werden zu einer Figur und beide sind nur konventionelle Masken desselben gleichgültigen Bräutigams, dem man halt bei der Hochzeit eine Serie von Liedern aufspielt, wenn er das Geld dazu hat, die Musikanten zu zahlen, mag er im übrigen erlebt haben, was er will. Glücklicherweise ist ja nachweisbar, daß die Syrer bei ihren Dreschtafel-Hochzeiten singen (was allerdings kaum erst nachgewiesen werden mußte), daß es dabei einen Schwerttanz gibt, Lobgesänge auf Braut und Bräutigam usf. Noch glücklichererweise heißen diese syrischen Preisgesänge: wazf. Ich glaube: Dieser wildriechende, echt beduinische Name hat es den Theologieprofessoren angetan. Ohne ihn hätte sich die inhaltlich so unpassende Hypothese nicht einbürgern können. Der „wazf“ hat entschieden! Wer könnte auch der Ver-

suchung widerstehen, seinen Bibelkommentar mit diesem exotischen, zweifellos ethnographisch echtklingenden und erfreulich weithergeholten Parade-Schakalgeheul „wazf“, „wazf“, das geradezu Weltreise suggeriert, zu zieren. So lesen wir bei Siegfried über den einzelnen Teilen, in die er das Gedicht spaltet, anmutige Titel wie „Wazf auf den Bräutigam im Rahmen einer Erzählung“ oder gar „Wazf auf die Braut mit abschließendem Liebesgenuß“. Wo man hinschaut, ein wazf. Das ganze Gedicht ein Liederkranz von Wazfen (man verzeihe den vielleicht nicht ganz syrischen Plural!). — Damit will ich natürlich nicht sagen, daß der Verfasser unseres Gedichtes nicht etwa volkstümliche Hochzeitsgesänge benützt haben könnte und daß daher einzelne Verse aus der arabischen Volksdichtung durch Parallelstellen zu belegen sind. Aus solchem Material aber hat der Dichter offenbar ein neues Ganzes, ein selbständiges und über das Niveau derartiger folkloristischer Anregungen hocherhabenes Meisterwerk geschaffen, — erhaben durch seinen Sinn wie durch jedes in diesen Sinn eingesenkte Detail, durch Konflikt und Lösung . . . Konflikt? Der Konflikt wird ja durch die Idee, daß Salomo und der Hirt eine Person und beide ein armer Bauer sind, ganz ausgeschaltet.

Wie steht es dann mit den Stellen, die Sehnsucht und Flucht behandeln, Sehnsucht aus dem Harem nach reiner Liebe, der Einzigen zum Einzigen, Verachtung des Königs und seiner Reichtümer? Wie erklärt man denn die? Nur langsam! Hier wird die Sache ernst! Am Ende ist die Wazfomanie doch eine zu harmlose Erklärung für die Vorliebe der christlichen Kommentatoren und, daß der Konflikt ausgeschaltet wird, gerade das paßt den Herren. Wie äußert sich denn etwa Professor und Geheimer Kirchenrat D. C. Siegfried: „Es fehlt aber in dem semitischen Völkerkreise der Individualismus und die damit zusammenhängende Idee der sittlichen Freiheit(!). Ein Individuum, welches im Kampf mit den Mächten der Welt ein ethisches Ziel erringt, wie etwa Sulammit den Besitz des einzigen wahren Geliebten, ist für den Semitismus ein Unding, von dem er sich keine Vorstellung machen kann(!). Es gibt dort kein individuelles Handeln, welches sich von den Formen der Gemeinschaft, der Sitte ablöste (!!!)." — Hier stecken wir also glücklich mitten in der Vorhallentheorie drin: das Judentum als Vorhalle des Christentums, welches zuallererst die Seele entdeckt haben soll! Hinc illae lacrimae! Nun wird plötzlich die syrische Dreschtafel und das Hunde-

gebell der Wazfe verständlich! Das Judentum spricht von individueller Liebe, — das darf doch nicht sein, das gibt's ja gar nicht, also hinaus mit der wörtlichen Bedeutung, Beduinentänze her! Ich möchte nur wissen, mittels welchen Beduinentanzes diese Herren das vierzehnjährige Dienen und Werben Jakobs um unsere Erzmutter Rahel unschädlich machen, aber die Geschichte von Thamar und Amnon, von David und Bathseba, oder — da ja die ganze Idee der sittlichen Freiheit dem Judentum fremd sein soll: die individuelle Berufung Mosis, sein Sträuben, sein Annehmen, — oder das Kapitel 20, 7—18 des Propheten Jeremia — oder auch nur die Zehn-Gebote! Wäre es nicht so traurig, es wäre komisch. Hier aber steckt systematische Minierarbeit gegen die höchsten Werte des Judentums. Hier steckt systematische Irreführung, der es wenig darauf ankommt, daß so nebenher zur höheren Ehre des Christentums die kostbarste Dichtung, die der Menschheit geschenkt worden ist, bedeutungsleer, ungenießbar gemacht, entwertet wird . . . „Wie man insbesondere im alten Orient und zumal in Israel zu einer Frau kam, darüber sind wir wohl einigermaßen unterrichtet. Jedenfalls hatte diese selbst nicht im mindesten darüber zu befinden, wen sie heiraten wollte usf.", fährt

Siegfried fort. Er stellt sich also vor, daß alle die unsterblichen Verse, die Suchen und Finden der beiden Liebenden in freier Frühlingslandschaft, Sehnsucht und Auflehnung und glückliche Vereinigung nach gefährlicher Mühsal schildern, von „fingierten Szenen" handeln, die der bezahlte Sänger den Konventionseheleuten, die natürlich von so etwas keine Ahnung haben, vorerzählt. Eine schöne Situation das! Dinge, die gar nicht geschehen können, die der Sitte nach verboten sind, die weder die Brautleute noch die Hochzeitsgäste noch der Dichter erlebt haben kann, werden als Lobpreisung, als Ideal hingestellt und niemand der Anwesenden stößt sich an der Heuchelei, die darin liegt, — niemand fragt, wie man auf solche Fiktionen verfallen konnte und warum sie den Eheleuten oder Brautleuten schmeicheln sollen — sie werden einfach aus der Luft erfunden! Diesen unverdorbenen Naturkindern ist es ganz ebenso selbstverständlich wie uns, daß Poesie (sogar Volkspoesie) mit dem Leben nichts, aber auch gar nichts zu tun hat, — kämen sie auf diese Idee, so müßte ja manches geradezu wie wüste Ironie klingen, etwa als Ulk im Sinne heutiger Hochzeitszeitungen. Wahrhaftig: eine niedrigere Ansicht vom Wesen und den seelischen Wurzeln der Dichtkunst kann

man schwerlich haben als dieser protestantische Kirchenrat samt Genossen. Aber wenn es gilt, einen jüdischen Wert „hinauszuemendieren“ und die Priorität des Christentums im Punkte individueller Seelenliebe zu wahren, nimmt man vermutlich die Gefahr, für einen Thebaner in aestheticis angesehen zu werden, gern in Kauf. In derselben Absicht wird unentwegt statt „Liebe“ „Liebesgenuß“ übersetzt. Das paßt doch besser zu den Juden und ihrer wazfischen Weltanschauung. „Die Weiterführung des wazf bis zur Aufforderung zum Liebesgenusse und zu dem Vollzuge desselben . . .“ noch ein paar solche neckische Überschriften und wir haben das Zeug glücklich hingemacht. — So wird denn auch das Erotische dieses allerheiligsten Liebesidylls auf die allerungeziemendste Art vergröbert. Alles bedeutet „Liebesgenuß“, z. B. auch die sopranhaft leichten Verse „Zum Nußgarten war ich hinabgegangen, zu sehen die frischen Triebe im Tal“ usf. Der wildgewordene Theologieprofessor rast durch die Zeilen und findet einfach in jedem Wort Anspielungen auf das Letzte der geschlechtlichen Beziehungen; daß es auch ein sekundär Erotisches von zartem Reiz gibt (vielleicht das Süßeste der Liebe), etwa ein erotisches Erleben der Landschaft, die sich, an Seite der

Geliebten gesehen, wie etwas vordem Unbekanntes erschließt, auf eine ganz neue Art nahe und vertraut, gleichsam entschleiert, von Liebe innerlich aufgehellt, — davon hat er offenbar keine Ahnung und jede Naturbeschreibung, jede naive Freude an Duft und Blüte, jeder Spaziergang in die Gärten ist dem biederen Manne einfach nur: Umschreibung für den Coitus. Und doch ist das „Lied der Lieder" so voll von zauberhaft überredender Landschaft des Herzens, daß man glauben sollte, sie müsse auch noch auf den Stumpfsten wirken. Nur darf man sich eben nicht absichtlich verschließen und alles auf plumpe Bauernlaszivität hinunterschrauben wollen, wie es die Herren Bibelkritiker tun. Dann fühlt man, warum plötzlich und scheinbar ganz unmotiviert mitten in die Begeisterung über die Schönheit des Mädchens die große heroische Szenerie des Libanon und Hermon (4. Kapitel) hereinbricht, warum dem überströmend Liebesglücklichen gleichsam die Welt zu eng, der hirtlich ruhige Umkreis zu geordnet wird und die Brust in romantischer Wildheit hochklopfend hinschweift zu den „Löwenwohnungen" und „Pantherbergen", zu unendlichem Rundblick über das ganze Land. Hier trifft die symbolisch religiöse Deutung intuitiv das Richtige, wenn sie, auf solche

Stellen von wilder Großartigkeit deutend, gerade aus ihnen beweist, daß nur von Gott die Rede sein kann und nicht von bloß menschlichem Gehaben; denn die Liebe ist ja Gott, ihre Verzückung bricht über bloß Menschliches hinaus. Wie aber stellen sich unsere Pedanten vom theologischen Schnittwarengeschäft zu dieser Stelle: „Daß wir hier eine auf einem groben Mißverständnis eines späteren Lesers beruhende Glosse haben, hat Budde schon im Preuß. Jahrb. 1894, S. 111f. erkannt. Der Myrrhenberg und Weihrauchhügel von 6, die wie der Libanon duftenden Gewänder von 11 u. ä. brachten jenen Leser auf den Gedanken, daß die Liebenden dort ihre Flitterwochen gefeiert hätten, wozu die Lokalität die denkbar ungeeignetste und wegen der Löwen und Pardel von 8b gefährlichste gewesen wäre. Das Verständigste ist jedenfalls an diesem Einfalle die Aufforderung des Geliebten an die Braut, sich mit ihm von dort wegzubegeben.“ — Ich frage: ist das erträglich? Darf sich so gemein seichte Witzelei Wissenschaft nennen und die pardiesischste Provinz unserer Seele beschmutzen?

Es dürfte vergebliche Mühe sein, dem wildgewordenen Theologieprofessor klarmachen zu wollen, daß zwar einzelne Vergleiche offenbar auf den völligen Besitz der Ge-

liebten hinzielen, daß aber andere in einer gerade durch Befriedigung der Naturbegierden gereinigten Luft, in einer Atmosphäre wie nach dem Gewitter ozonreich, ohne Schwüle und Begehrlichkeit, weit entfernt von Professorenlüsten und ehelicher Obstipation des Geschlechtstriebes, den unschuldigen Blick zum ewigen Besitz des Menschengeschlechtes erheben: zum wunschlos seligen Versunkensein in die Schönheit der Natur. Rausch bis zum Wahnsinn und tiefste Stille, Geborgenheit mitten im Rausch — das sind die beiden Grundklänge des Hohenliedes, die aus der Geschlechtsleidenschaft hervor erklingen, die Landschaft, die Welt, Gott selbst in ihre Schwingungen hereinziehen und zum Tönen bringen. So kocht auch einmal die Freude an der jüdischen Geliebten über zur Freude an jüdischem Heimatboden, in einem, ach für uns moderne Juden wie vertrauten, wie fühlbar verständlichen Vers „Die Zeit ist gekommen, den Weinstock zu beschneiden, und die Stimme der Turteltaube hört man in unserem Lande." Nach Budde ist natürlich „in unserem Lande" eine Glosse und zu streichen. — Barah (die Auserwählte) und tamati (meine Reine) wird Schulammith genannt. Das geht den lüsternen Erklärern gegen den Strich. Kirchenrat Siegfried legt also los: „Barah. Das

Wort wird in Psalm 73, 1 von sittlicher Reinheit gebraucht. An so etwas wird aber im Hohenlied nirgends und mit keinem Gedanken gedacht (!). Es ist wie bei tamah nur von körperlichen Vorzügen (!) die Rede usf.". — Schulammith sagt in ihrer Fiebervision: „Auf, mein Geliebter, gehen wir hinaus aufs Feld, übernachten wir in den Dörfern". Das versteht der Kirchenrat nicht. Es ist ihm nicht erotisch genug, d. h. unter „erotisch" versteht er, daß man immerfort von demselben redet und alles, so wie etwa in einer Herrengesellschaft, nur zotenhafte anstößige Anspielung auf das Eine ist. Statt „Dörfern" liest er „bei den Zyprusblüten" (die Worte sind im Hebräischen ähnlich) und meint: „Budde will: in den Dörfern. Was sollten sie aber da machen? Die Sulammitin beabsichtigt auch 8, 2 etwas ganz anderes (!). Die Zyprusblumen sind doch wohl ebensogut ein erotisches Bild wie die Wein- und Granatblüten." Nachdem er auf diese Art das „Lied der Lieder" „durchgearbeitet", d. h.: verschweint hat, — bleiben ihm freilich nur die Verse VIII 6, 7 als „das im modernen Sinne erste und einzige(!) anständige(!) Wort, was wir in unserem Lied darüber (d. h. über die Liebe) hören," in der Hand. Allzu gütig, daß er nicht auch diese Verse durch irgendeine

Zyprusblüte in seine Spezies von Erotik zurechtstutzt. Wie diese zwei Verse in das seiner Auffassung nach so durchaus andersgestimmte Werk hineinpassen sollen, macht ihm sichtlich kein Kopfzerbrechen.

Vom Publikum ziemlich unbeachtet geht in wenig gelesenen „Handkommentaren" diese Herabwürdigung, Verbanalisierung jüdischen Geistes vor sich. Gerade weil man im allgemeinen von diesen Leistungen der christlichen Gelehrtenwelt keine Notiz nimmt, schien es mir wichtig, sie einmal ans Licht des Tages zu ziehen. Es soll gewußt werden: im Dunkel der Universitäten wird so mit unendlich gelehrtem Apparat der wissenschaftliche Grund für die Geringschätzung jüdischer Wesensart gelegt, durch tausend feine Kanäle dringt dann das Resultat solch „kritischer Forschungen" ins allgemeine Geistesleben, in Literatur und Kulturbewußtsein, in die öffentliche Meinung. Der christlichen und leider auch der jüdischen Welt, die sich schließlich im Banne der herrschenden Suggestion unter dem Wort „jüdisch" nur noch etwas Unvollkommenes, Dunkles, mit halbheidnischen Opferriten Durchsetztes, Barbarisches, raubtierschmutzig Sinnlich-Niedriges vorstellen kann und unter „christlich" natürlich die leuchtende Gefühlswahrheit. Diese so ziemlich widerspruchslos regierende

Anschauung erschüttern, zumindest ein wenig skeptisch gegen sie machen, zumindest auf die Möglichkeit vorbereiten, daß die Rangordnung der Begriffe „jüdisch“ und „christlich“ vielleicht die umgekehrte sein könnte, als allgemein angenommen wird: das wünsche ich mir als Resultat meines Buches. — Zugegeben sei ohne weiteres, daß sich die christlichen Theologen und Bibelkritiker auf eine sehr minutiöse und ausdauernde Art mit jüdischen Dingen befassen, — auch daß sehr viele nicht an den Ritualmord glauben und sogar öffentlich gegen die Blutlüge aufgetreten sind, ist unbestreitbare Tatsache. Gewiß, solch ein Protest ist mannhaft, anständig und deutet auf ehrlich menschliche Gesinnung; wie überhaupt der gute Wille dieser Gelehrten nicht angezweifelt werden soll. Aber warum ersterben unsere jüdischen Fachleute in Ehrfurcht vor dem an sich selbstverständlichen guten Willen, der sich in Studien unserer Literatur und in der Erkenntnis äußert, daß wir keine Kannibalen sind? Warum gilt der bloß gutwillige christliche Kollege in den Rabbinerseminaren gleich als ehrwürdiges sakrosanktes Wesen, vor dem man die tiefsten Bücklinge macht? Und warum ist gar des Rühmens über solch unerhörte Objektivität kein Ende, wenn der große Uni-

versitätsprofessor die Psalmen immerhin für nicht unwürdige „Vorläufer“ des Christentums und das ganze alte Testament für ein lesenswertes Buch erklärt? — Ich wünschte, daß endlich die richtige Tonart gegen die bewußt oder unbewußt missionierende „Wissenschaft“ angeschlagen werde. Ich wünschte, bei aller Achtung vor Fleiß und gutem Willen der Herren, die Feststellung, daß sie vom lebendigen Geiste des Judentums nicht den leisesten Hauch verspürt haben, weil sie von der Voraussetzung ausgehen, daß das Judentum im Grunde tot ist, daß es seine weltgeschichtliche Rolle bereits ausgespielt hat und längst vom Christentum abgelöst wurde. Wer das glaubt, muß alles falsch sehen. Solch eine Voraussetzung vergiftet den besten Willen. Und sie ist dem christlichen Theologen unentbehrlich, sie gehört gewissermaßen zu ihm, ist seine Berufskrankheit. — Der Wahrheit gemäß bekenne ich, daß ich den Büchern christlicher Theologen viel verdanke, daß ich sie geradezu leidenschaftlich gern lese und den in ihnen aufgespeicherten reichen Wissensstoff bewundere. Es tut mir leid, gegen eine ganze Klasse von Männern, an deren Ernst ich nicht zweifle, so scharf werden zu müssen. Wenn die falsche Grundvoraussetzung nicht wäre, die „Vorhallen“-Theorie und

alles, was mit ihr zusammenhängt, wer weiß, ... vielleicht . . . Nein, es ist doch nur zum Aus-der-Haut-fahren, wenn ich bei Siegfried (zum letztenmal sei diese schöne Seele zitiert) über den „Geliebten" im „Lied der Lieder" folgende Glossierung lese: „In c I 7, 8 ist der Geliebte ein Hirt, in c VI 2 ein Gärtner, der aber so unvorsichtig ist, in seinem Garten eine Herde zu weiden (sc. bezieht sich auf die Stelle „Mein Geliebter ging hinab in seinen Garten, zu den Balsambeeten, in den Gärten zu weiden und Rosen zu pflücken"); in c III 2, V, 7, wird vorausgesetzt, daß er bei Nacht in den Straßen von Jerusalem sich herumtreibe, ohne sich weiter um seine Herde Sorgen zu machen" (sc. es darf nicht zugestanden werden, daß er nach Jerusalem gegangen ist, um seine Geliebte aus dem Harem des Königs zu befreien, — denn der Geliebte und der König müssen ja, so wollen es die Theologieprofessoren, eine Person sein, — sonst käme, Gott behüte, der wazf in Gefahr!)

Doch genug von diesen Mißtönen! —

Ich lasse nun das „Lied der Lieder" mit der von mir vorgenommenen Versumstellung folgen, die natürlich auch bei Beibehaltung meines Prinzipes noch mancher Verbesserung fähig wäre. Ich prätentiere nicht, die Urgestalt der Dichtung vollständig rekon-

trusiert zu haben, — zu glücklich, wenn es mir nur gelungen ist, ihr mit dichterischer Wahrscheinlichkeit einigermaßen nahegekommen zu sein. Das Schema, an das ich mich dabei gehalten habe, ist dieses:

1) II 8—14
2) VIII 13
3) I 16—II 3 (halb)
4) IV 1—16 V 1
5) II 15

---

6) VIII 11, 12
7) I 7, 8
8 III 6—10
9) VI 11—12
10) VIII 5 (halb)
11) VII 1—11
12) I 9—11, 13, 14
13) I 2
14) VIII 14
15) VIII 8,9

---

16) III 11
17) I 3, 4, 12
18) VI 3—10
19) I 5, 6
20) II 3—7
21) V 8—VI 2
22) VIII 10

23) VII 12—VIII 5 (mit Umstellung von 4, 5, Weglassung der 1. Hälfte von VIII 5, vgl. Nr. 10)

---

24) III 1
25) V 2—6
26) III 2, 3
27) V 7
28) III 4
29) VIII 6, 7.

Wie man sieht, ist nichts geändert — nur zwei Verse habe ich geteilt, einen Halbvers zweimal (II, 3) und einige wiederholte Verse nur einmal gesetzt.
Zwanglos ergibt sich die Einteilung in vier Teile. die wieder in schöner rhythmischer Gliederung zueinander stehen: Erster und dritter Teil: Ruhe — zweiter und vierter Teil: Bewegung. Dabei erster Teil: Ruhe im Glück, dritter Teil: Stillstand im Unglück — zweiter Teil: Bewegung aus Glück zu Unglück, vierter Teil: Bewegung aus Unglück in Glück. Ein kompositorisches Moment war es auch, das mich auf meine Hypothese (von der absichtlichen Unkenntlichmachung der Tendenz durch Umstellung der Teile) geführt hat. Zweimal wird nämlich das Lob der Geliebten gesungen, im vierten und siebenten Kapitel. So sehr sich

nun auch der Redaktor bemüht hat, das ganze Werk auf einen einzigen Ton zu stimmen, um den Konflikt zu verwischen: es ist ihm doch nicht gelungen, über den sehr merkbaren Stimmungsunterschied dieser beiden Lobpreisungen glatt hinweglesen zu lassen. Offenbar schwingt in der ersten tiefe Innigkeit, die in der zweiten ganz fehlt. Ich nehme eine ursprüngliche Absicht des ersten Dichters an: Die keusche, in aller Sinnlichkeit zartfühlende Liebeserklärung des Hirten sollte mit dem Ausbruch des pauschaliter werbenden und dabei auf eine grobe, verletzende Art schmeichelnden Haremkönigs kontrastiert werden. Dem Hirten ist die Geliebte „Schwester, Braut", hier stehen die herrlichen Libanonverse, dann die von Liebe, vom „verschlossenen Garten" u. a. Des Königs Sexualität hat einen sehr summarischen Charakter, auch ist hier nur vom Körperlichen die Rede, — bezeichnend, daß der König sein Lob bei den Füßen beginnt (der Hirt bei Augen und Haar), was schon den raffinierten Genießer kennzeichnet, daß obendrein sein Lob eigentlich Grobheit ist, wie es dem Schäfer nie eingefallen wäre. — „Tochter eines Edlen!" — zu einer dörfischen braungebrannten Weinbergshüterin gesprochen, macht auf mich nur diesen Eindruck, scheint mir vom Dichter mit

Ironie gesetzt (wie so manches in seinem Lied). Nicht anders der protzige Satz „Der König gefesselt in deinen Locken“; zumal wenn man Schulammiths schnell folgende Antwort mit ihm zusammennimmt: „Ich gehöre meinem Geliebten und nach mir steht sein Verlangen“. — Die durchgehende Verschiedenheit im Affektton dieser zwei Partien (die durch einige Verswiederholungen nicht geschwächt, sondern eher unterstrichen wird) ist meiner Meinung nach ein sehr starker Beweis gegen die herrschende konfliktlose Auffassung.

Im einzelnen rede meine Rekonstruktion für sich selbst. Nur einige Anmerkungen noch: Die erratischen Verse von den Füchsen (II, 15) geben am Schluß meines ersten Teiles einen guten Sinn. Vorbereitet durch die Steigerung in V 1, die den glücklich Liebenden auf die Höhe seines Glückes bringt (er sieht sich in seinem Glück gleichsam vervielfacht, redet wie im Rausch zu Genossen), sind sie als Ausdruck übermütiger Liebestaumelstimmung zu begreifen („Unsere Weinberge stehen in Blüte“), doch zugleich als Angst vor dem Bösen in der Welt, wie es einen wohl mitten im schönsten Überschwang befallen mag, Vorahnung, Übergang zur zweiten Szene.

Diese beginnt erzählend, mit Hinweis auf

den Ort der Handlung, wobei der Doppelsinn des „Weinbergs" glücklich mitbenutzt wird, in zwangloser Anknüpfung an die Schlußverse des ersten Teils. Zugleich leiser Protest, das Kommende vorausnehmend. Ein Beispiel, wieviel diese große Dichtung auf engstem Raum auszudrücken weiß. So steht es um jedes Werk, aus dem Erlebnis, komprimiertes Gefühl spricht, daß: „Ein Tritt tausend Verbindungen regt". — Die Szene ist also etwa so zu denken, daß der König Salomo zum Besuch seiner Besitzungen nach Baal Hamon kommt. In der Nähe trifft er Schulammith, „gestützt auf ihren Geliebten". Ein Chor von Landleuten verfolgt respektvoll von Ferne die Ereignisse. Den König umgibt Gefolge. Alle diese äußeren Umstände erscheinen, wie es bei dem vom Ich-Zentrum her bewegten Stil der Dichtung selbstverständlich ist, nur angedeutet, schattenhaft, nur gleichsam von den Strömungen des hin- und herwogenden Gefühls für den Moment, da es auf sie trifft, zu gegenständlichem Dasein aufgerufen und gleich darauf wieder versinkend. — So ist z. B. gleich die Erscheinung des Königs in seiner Sänfte ganz aus dem Sinne eines Landmädchens beschrieben, legendenhaft, abergläubisch — für sich ein Meisterstück, — Jerusalem und seine Töchter, seine

Helden wie ein Märchen, ihr Schwert „gegen den Schrecken der Nächte", all dies in frommer, verehrungsvoller Scheu gegen den Gesalbten des Herrn. Rührend kontrastiert ist dann die genießerische Aufforderung der Hofschranzen „Dreh dich, Schulammith, daß wir dich anschauen" gegen die unschuldige reizvoll bescheidene Antwort der Hirtin „Was wollt ihr schauen an Schulammith, etwa den Tanz der Kriegslager". Sie weiß nicht, was sie so vornehmen Herren anderes bieten könnte als etwa den heimischen Kriegstanz. Die Antwort des Königs, die ich schon oben charakterisiert habe, belehrt sie schnell. Wiederum meisterhaft in der Darstellung ist es, wie der König in seiner zweiten Rede gleichsam immer „königlicher" wird, seine Worte unverhüllter setzt, sie dem Vorstellungsbereiche seines Harems entnimmt. Daß der Pharaowagen den gelehrten Erklärern Schwierigkeiten macht, ist mir mit Rücksicht auf I, Könige 3 unverständlich, wo ausdrücklich die Verschwägerung Salomos mit einer Tochter Pharaos erzählt wird, — dieser unvolkstümliche Umstand wird hier, wo der König schon durchaus unsympathisch erscheinen soll, in Erinnerung gebracht, ländliches Judentum mit höfischer Ägypterei in Gegensatz gestellt. — Faßt man die Situation so, wie ich es tue, so er-

klärt sich auch der Wechsel des Pronomens im hierhergestellten Vers I 2. „Er küsse mich mit seines Mundes Küssen," hier spricht Schulammith noch zum Könige und erwähnt wie in den vorigen Versen den Geliebten nur wie eine abwesende Person; plötzlich aber,da sie die Entscheidung herannahen fühlt, erträgt sie diese Verstellung nicht mehr, in aufwallendem unvorsichtigem Liebesungestüm wendet sie sich, allen unerwartet, an den Hirten selbst: „Denn lieblicher als Wein ist deine Liebe". Gleich darauf fordert sie ihn zur Flucht auf, während sie von den Leuten des Königs weggeführt wird. Den zurückbleibenden Hirten bleibt in ihrer Ohnmacht nichts als die Klage der versprengten Verse VIII 8, 9. Zugleich ein Lob Schulammiths, deren stolzen Widerstand alle billigen. „Wird unser Kind wie sie sein, mauergleich widerstehend, so werden wir sie krönen. Zeigt sie sich aber nachgiebiger, so werden wir einen Riegel vorschieben." — Also auch hier deutlicher Protest gegen den königlichen Mädchenjäger.
Dritte Szene, im Harem. Die Odalisken exekutieren ein Lied auf Salomo, schmeicheln ihm sklavisch, begrüßen die neue Frau seinem Willen gemäß, lassen auch (vielleicht um noch mehr zu schmeicheln) ihre Eifersucht durchblicken, wollen jede für sich

den König in Anspruch nehmen wie die Blumenmädchen den Parsifal. — Ein wirres, vielleicht nicht ohne Absicht mit Fragmenten echter Liebesbeteuerungen (der Schulammith und des Hirten) durchsetztes Stück — Schulammith tritt (ich empfinde das als durchaus heutige Dichtung) mit der unpsychologisierenden, unrealistischen, einfach das Innere zu äußerst kehrenden Erklärung ihrer Treue ein, — ein starrer Laufvers, gleichsam ein Refrain ist ihre Treue geworden, die sich nicht mehr ändert, keine Nuancierung braucht oder auch nur verträgt. Starre Form als Ausdrucksmittel stärkster, auf dem Intensitätsmaximum sich festhaltender Leidenschaft. Der König erschrickt vor dem Blick des entführten Mädchens, der ist „furchtbar wie Gewappnete". — „Ich beschwöre euch, ihr Töchter usf.". Der König geht weg, Schulammith ist in Fiebervisionen verfallen, ihres Geliebten denkend. Die Haremsfrauen vernehmen zum erstenmal den Zauberspruch einmalig entschiedener Liebe. Es ist schön, daß Schulammith, um ihnen den Geliebten vorzustellen, ihre Vergleiche nun von den kostbaren Kunstgegenständen des königlichen Palastes, ihrer neuen Umgebung nimmt (statt der ländlichen Metaphern, die das Werk sonst meist zur Schilderung von Kör-

perschönheit benützt). Alles, was Schulammith dann weiter sagt, ist so sehr vom Genius reinster Liebe eingegeben, daß die Bewunderung hier nur noch lallen kann. Wie sie sich ihm nun in der Gefangenschaft noch näher fühlt als sonst, wie sie ihn als Bruder empfindet und damit gleichsam das Schwesterwort der ersten Szene in Erinnerung und Ferne erwidert, — wie sie im ekstatischen Wachtraum neben ihm die geliebte Landschaft durchstreift, wie das Innigste und Vertraulichste, die eigene Mutter und die Mutter des Hirten, seltsam hineinspielen, . . . bis der König beschwichtigend eintritt und zur Ruhe mahnt, — wie dann in der vierten Szene der Geliebte zuerst in visionärer Erscheinung da ist, vor der die Geliebte in der zärtlichen Koketterie des Halbschlafs sich ziert, wie sie dann erschrickt, sich erinnert, die Situation erst jetzt begreift, vom Trugbild genarrt den Entschluß faßt zu fliehen — und jetzt erst, nachdem sie das große Wagnis gewagt hat, wird ihr wie durch einen magischen Zufall der Geliebte als Wirklichkeit in die Arme gelegt, — er hat sie in den Straßen Jerusalems gesucht wie sie ihn, zwei Sehnsüchte haben einander angezogen, nun halten sie einander fest, — wie dann schließlich alles im Jubelruf der Liebe und in Verachtung aller übrigen Güter zusam-

menklingt — wahrlich, hier kann ich ein Wort unserer Weisen anwenden, das sie manchmal von Schülern sprechen lassen, die eine besonders erhabene Lehre aus dem Munde des Lehrers vernehmen. Diese Schüler verneigen sich tief, weinen und sprechen: „Wären wir zur Welt gekommen, nur um dies Geheimnis zu hören, es wäre genug gewesen". — Wäre ich zur Welt gekommen, nur um das Geheimnis des Liedes der Lieder ahnungsvoll zu erschauen, — es wäre genug gewesen!

[Das Lied der Lieder]

I. Auf dem Lande.

Die Stimme meines Geliebten! Sieh da kommt er, springt über die Berge, hüpft über die Hügel!
Es gleicht mein Geliebter dem Hirsch oder dem Jungen der Gazelle.
Da steht er hinter unsrer Mauer, schaut durch die Fenster, späht durch die Gitter.
Mein Geliebter hebt an und spricht zu mir:

Der Hirt.

Mache dich auf, meine Freundin! Meine Schöne, brich auf!
Denn der Winter ist vorüber, der Regen vorbei, seines Weges gegangen.
Die Blüten zeigen sich im Lande, die Zeit ist

gekommen, den Weinstock zu beschneiden, und die Stimme der Turteltaube hört man in unserem Lande.
Der Feigenbaum treibt seine Früchte und die Reben in Blüte strömen Duft. Mache dich auf, meine Freundin! Meine Schöne, brich auf!
Meine Taube in den Felsklüften, im Versteck des Vorsprungs, laß mich deinen Anblick schauen, laß mich deine Stimme hören. Denn deine Stimme ist süß und dein Anblick lieblich.
Die du in Gärten wohnst, Freunde lauschen auf deine Stimme, — laß mich sie hören!

Schulammith.

Wie schön, mein Geliebter, wie lieblich, unser Lager wie frischgrün!

Der Hirt.

Die Balken unseres Hauses Zedern, unser Hausrat Tannen.

Schulammith.

Ich bin die Narzisse von Saron, die Rose der Täler.

Der Hirt.

Wie die Rose unter Dornen, so meine Freundin unter den Mädchen.

Schulammith.

Wie der Apfelbaum unter Waldbäumen, so mein Geliebter unter den Jünglingen.

Der Hirt.

Wie schön, meine Freundin, wie schön! Deine Augen Tauben zwischen deinem Schleier hervor, dein Haar wie eine Ziegenherde, die den Berg Gilead herabsteigt.
Deine Zähne wie eine Herde frischgeschorener Schafe, die aus der Schwemme kommen, jegliches Zwillinge tragend und keines unfruchtbar.
Wie ein Purpurfaden deine Lippen und dein Mund lieblich. Wie eine Granatapfelscheibe deine Schläfe hinter deinem Schleier hervor.
Wie der Turm Davids dein Hals, als Bollwerk aufgerichtet. Tausend Schilde sind an ihm aufgehängt, alle Schilde der Helden.
Deine Brüste wie zwei Rehkälbchen, Zwillinge der Hindin, die unter Rosen weiden.
Bis der Tag auskühlt und die Schatten fliehen, will ich zum Myrrhenberg gehen und zum Weihrauchhügel.
Vollkommen schön bist du, meine Freundin, und kein Fehl ist an dir.
Mit mir vom Libanon, o Braut, komm mit mir vom Libanon! Blicke herab von Amanas Gipfel, vom Gipfel des Schenir und Chermon, von den Löwenwohnungen, von den Pantherbergen.
Du hast mich des Verstandes beraubt, o meine Schwester Braut, hast mich des Verstandes beraubt mit dem einen deiner

Augen, mit einer einzigen Kette deines Halsgeschmeides.
Wie süß ist deine Liebe, meine Schwester Braut, wieviel köstlicher deine Liebe als Wein und deiner Salben Duft als alle Balsamdüfte.
Honigseim träufeln deine Lippen, Braut, Honig und Milch liegen unter deiner Zunge und der Duft deiner Kleider gleicht dem Dufte des Libanon.
Ein verschlossener Garten ist meine Schwester Braut, ein verschlossener Garten, ein versiegelter Quell.
Deine Schößlinge sind ein Granatenhain mit köstlicher Frucht, Zyprusblumen und Narden.
Narde und Krokus, Kalmus und Zimt samt allen Gewürzsträuchern, Myrrhe und Aloe samt allen Wohlgerüchen.
Eine Quelle der Gärten bist du, Brunnen lebendigen Wassers, das vom Libanon rieselt.
Auf, Nordwind, und komm, o Südwind, durchwehe meinen Garten, daß sein Balsamduft ströme.

Schulammith.

Es komme mein Geliebter in seinen Garten und genieße seine köstlichen Früchte.

Der Hirt.

Ich komme in meinen Garten, meine Schwester Braut. Ich pflücke meine Myrrhe samt

meinem Wohlgeruch, ich genieße meine Wabe samt meinem Honig, ich trinke meinen Wein samt meiner Milch. Esset, Freunde, trinkt und berauscht euch, Geliebte!
Jetzt fangt uns die Füchse, die kleinen Füchse, die Weinbergsverderber, denn unsere Weinberge stehen in Blüte.

II. Der Raub.

Einen Weinberg hatte Salomo in Baal Hamon. Den Weinberg übergab er den Hütern. Jeder sollte für seine Frucht tausend Silberstücke geben.
Mein Weinberg, der meine, gehört mir. Die tausend dir, o Salomo, und zweihundert den Hütern seiner Frucht.
Sage mir du, den meine Seele liebt, wo weidest du? Wo lagerst du am Mittag? Denn warum soll ich traurig stehen bei den Herden deiner Freunde!

Der Hirt.

Wenn du es nicht weißt, du Schönste unter den Frauen, so gehe den Spuren der Schafe nach und weide deine Zicklein bei den Zelten der Hirten!

— — — — — — — — — — — — —

Zum Nußgarten stieg ich hinab, zu sehen die frischen Triebe im Tal, ob der Weinstock grünt, die Granatäpfel knospen.

Unversehens hat meine Seele zum Wagen eines Edlen mich geführt und zu seinen Leuten.
Was ist's, was dort heraufkommt aus der Wüste wie eine Rauchsäule, umduftet von Myrrhe und Weihrauch, von allen Gewürzen des Kaufmanns?
Das ist Salomos Sänfte. Sechzig Helden rings um sie von den Helden Israels.
Sie alle schwertumgürtet, kriegsgeübt. Jeder sein Schwert an der Hüfte gegen den Schrecken der Nächte.
Einen Tragstuhl ließ sich König Salomo fertigen aus Holz von Libanon.
Seine Säulen ließ er aus Silber machen, die Decke aus Gold, den Sitz aus Purpur, sein Inneres ist erfüllt von Polstern der Liebe der Töchter Jerusalems.

— — — — — — — — — — — — —

„Wer ist's, die dort heraufkommt aus der Wüste, gestützt auf ihren Geliebten!
Dreh dich, dreh dich, Schulammith, — dreh dich, dreh dich, daß wir dich anschauen!"

Schulammith.

Was wollt ihr schauen an Schulammith? Etwa den Tanz der Kriegslager?

Der König.

Wie schön sind deine Füße in den Schuhen, Tochter eines Edlen! Die Wölbungen deiner

Hüften wie Halsgeschmeide, Werk von Künstlerhänden.
Dein Nabel eine runde Schale, nicht fehlt der Wein darin. Dein Leib eine Weizengarbe, von Rosen umsteckt.
Deine Brüste wie zwei Rehkälbchen, Zwillinge der Hindin.
Dein Hals wie ein Elfenbeinturm, deine Augen wie Teiche in Hesbon am Tore Bath-Rabbim, deine Nase wie der Libanonturm, der gegen Damaskus blickt.
Dein Haupt auf dir wie der Karmel und das Haar deines Hauptes wie Purpur — der König gefesselt in deinen Locken.
Wie schön bist du, wie anmutig, Geliebte, in den Ergötzungen!
Dein Wuchs gleicht der Palme, deine Brüste den Trauben.
Ich denke, die Palme werde ich ersteigen, ihre Zweige ergreifen. So mögen deine Brüste wie Trauben am Weinstock sein und der Dufthauch deiner Nase wie Äpfel
Und dein Gaumen wie guter Wein, der dem Geliebten über Lippen und Zähne strömt.

Schulammith.

Ich gehöre meinem Geliebten und nach mir steht sein Verlangen.

Der König.

Meiner Stute am Pharaowagen vergleiche ich dich, meine Freundin.

Lieblich deine Wangen in den Gehängen,
dein Hals in den Schnüren.
Goldene Gehänge wollen wir dir machen,
mit Pünktchen aus Silber.

Schulammith.

Ein Myrrhenbündel ist mir mein Geliebter,
der an meinen Brüsten ruht.
Ein Zyprusstrauß in den Weinbergen von
Engedi ist mir mein Geliebter.
Er küsse mich mit seines Mundes Küssen. —
Denn lieblicher als Wein ist deine Liebe.
Fliehe, mein Geliebter, und gleiche dem
Hirsch oder dem jungen Rehe auf den Balsambergen.

— — — — — — — — — — — — —

Die zurückbleibenden Hirten.

Eine kleine Schwester haben wir, noch ohne
Brüste. Was tun wir mit unserer Schwester
am Tage, da sie gefordert wird?
Ist sie eine Mauer, so bauen wir auf ihr einen
silbernen Mauerkranz. Ist sie aber eine
Türe, so schließen wir sie mit zederner
Bohle.

III. Im Palast Salomos.

Chor der Frauen.

Kommt heraus und schauet, Töchter Zions,
den König Salomo, schaut den Kranz, mit
dem ihn seine Mutter bekränzt hat — am

Tage seiner Hochzeit, am Tage seiner Herzensfreude.
Köstlich ist der Duft deiner Salben. Wie ausgegossenes Öl dein Name. Darum lieben dich die Jungfrauen.
Zieh mich dir nach, wir wollen eilen. Mich brachte der König in seine Gemächer. Wir wollen jubeln und uns deiner freuen, deine Liebe preisen mehr als Wein. Mit Recht liebt man dich.
Solange der König auf seinem Ruhepolster weilte, gab meine Narde ihren Duft.

Schulammith.

Ich gehöre meinem Geliebten und mein Geliebter ist mein, der unter Rosen weidet.

Der König.

Schön bist du, meine Freundin, wie Thirza, anmutig wie Jerusalem, furchtbar wie Gewappnete.
Wende deine Augen ab, denn sie erschrecken mich . . .
Ich habe sechzig Königinnen, achtzig Nebenfrauen, Jungfrauen ohne Zahl.
Eine nur ist meine Taube, meine Reine, sie, die einzige ihrer Mutter, die Auserwählte der, die sie gebar. Es sahen sie die Mädchen und priesen sie, Königinnen und Nebenfrauen, und rühmten sie.

Chor.

Wer ist's, die hervorschaut wie die Morgenröte, schön wie der Mond, glänzend wie die Sonne, furchtbar wie Gewappnete?

Schulammith.

Schwarz bin ich, doch lieblich, ihr Töchter Jerusalems, wie Kedars Zelte, wie Salomos Teppiche.
Seht mich nicht an, daß ich so schwärzlich bin, daß die Sonne mich versengt hat. Meiner Mutter Söhne grollten mir, sie machten mich zur Hüterin der Weinberge, — den Weinberg, der mein ist, habe ich nicht gehütet.
Wie der Apfelbaum unter Waldbäumen, so mein Geliebter unter den Jünglingen. In seinem Schatten begehrte ich zu sitzen und seine Frucht war meinem Gaumen süß.
Er hat mich ins Weinhaus geführt und seine Fahne über mir war Liebe.
O stärket mich mit Traubenkuchen, erquickt mich mit Äpfeln. Denn krank von Liebe bin ich.
Seine Linke unter meinem Haupte und seine Rechte umarme mich.

Der König.

Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Hindinnen oder den Gazellen der

Flur, störet die Geliebte nicht und weckt sie nicht, bis es ihr gefällt.

Schulammith.

Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems. Wenn ihr meinen Geliebten findet, was werdet ihr ihm sagen? — Daß ich krank bin von Liebe.

Chor.

Was ist denn dein Geliebter vor einem andern, du Schönste unter den Frauen, was ist dein Geliebter vor einem andern, daß du uns so beschwörst?

Schulammith.

Mein Geliebter ist weiß und rot, hervorragend aus Zehntausenden.
Sein Haupt wie feines Gold, die Locken herabrollend, rabenschwarz.
Seine Augen wie Tauben an Wasserquellen, in Milch sich badend, am Rande sitzend.
Seine Wangen wie Balsambeete, Türme von Wohlgerüchen, seine Lippen Rosen, die fließende Myrrhe träufeln.
Seine Hände goldene Ringe, mit Tarsisstein besetzt, sein Leib ein Kunstwerk aus Elfenbein, bedeckt mit Saphiren.
Seine Schenkel Marmorsäulen auf Füßen aus Gold, sein Anblick gleich dem des Libanon, auserlesen wie Zedern.

Sein Gaumen Süßigkeit, alles an ihm Lieblichkeit. Dies ist mein Geliebter, dies mein Freund, ihr Töchter Jerusalems.

Chor.

Wohin ist dein Geliebter gegangen, du Schönste unter den Frauen? Wohin hat sich dein Geliebter gewandt, daß wir ihn suchen?

Schulammith.

Mein Geliebter ging hinab in seinen Garten zu den Balsambeeten, in den Gärten zu weiden und Rosen zu pflücken.
Ich bin wie eine Mauer, meine Brüste wie Türme. Da war ich in seinen Augen wie eine, die Gunst findet.
Auf, mein Geliebter, gehen wir hinaus aufs Feld, übernachten wir in den Dörfern.
Laß uns früh nach den Weinbergen gehen, wir wollen schauen, ob der Weinstock blüht, ob die Blüte sich öffnet, ob die Granaten knospen. Dort will ich dir meine Liebe geben.
Die Veilchen senden Duft aus und an unsern Türen alle Früchte, neue wie alte, mein Freund, habe ich dir aufbewahrt.
Ach wärest du doch mein Bruder, saugend an meiner Mutter Brüsten. Fände ich dich draußen, ich küßte dich: man dürfte mich nicht schmähen.

Ich führte, brächte dich in meiner Mutter Haus, die mich erzogen hat, ich tränkte dich mit Würzwein, mit meinem Granatenmoste. (Seine Linke unter meinem Haupte und seine Rechte umarme mich.)
Unter dem Apfelbaum würde ich dich aufwecken, dort lag in Wehen mit dir deine Mutter, dort in Wehen, die dich gebar.

Der König.

Ich beschwöre euch, ihr Töchter Jerusalems, bei den Hindinnen oder den Gazellen der Flur, störet die Geliebte nicht und wecket sie nicht, bis es ihr gefällt . . .

IV. Die Flucht.

Auf meinem Ruhebett in den Nächten suchte ich, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht.
Ich schlief, doch mein Herz wachte. Die Stimme meines Geliebten klopft. „Öffne mir, meine Schwester, meine Freundin, meine Taube, meine Reine. Denn mein Haupt ist voll von Tau, meine Locken von den Tropfen der Nacht."
Ich habe mein Kleid ausgezogen, wie sollt ich's wieder anziehen! Ich habe meine Füße gewaschen, wie sollt ich sie beschmutzen!
Mein Geliebter streckte seine Hand durch das Fenster. Da wogte mein Inneres zu ihm.

Ich stand auf, meinem Geliebten zu öffnen, und meine Hände träufelten von Myrrhe, meine Finger von fließender Myrrhe auf die Griffe des Riegels.
Ich tat meinem Geliebten auf, doch er war fortgegangen, verschwunden. Meine Seele war bei seinen Worten erschrocken. Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht. Ich rief ihn, aber er antwortete nicht.
So will ich aufstehen und die Stadt durchstreifen, die Märkte und Straßen. Ich will suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn, aber ich fand ihn nicht.
Mich fanden die Wächter, die die Stadt durchstreifen. Den meine Seele liebt, habt ihr ihn gesehen?
Mich fanden die Wächter, die die Stadt durchstreifen. Sie schlugen mich, verwundeten mich, meinen Schleier nahmen mir die Wächter der Mauern.
Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich den, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn fest und ließ ihn nicht, bis ich ihn in meiner Mutter Haus gebracht, in die Kammer der, die mich gebar,
Lege mich wie einen Siegelring an dein Herz, wie einen Siegelring an deinen Arm! Denn stark wie der Tod ist Liebe, schwer wie die Unterwelt Leidenschaft, ihre Gluten Feuergluten, eine Flamme Gottes!

Viele Wasser können die Liebe nicht auslöschen und Ströme überfluten sie nicht. Wollte einer alles Gut seines Hauses hingeben um Liebe, man würde ihn doch nur verachten.

Neunter Teil

Die falsche Grundkonstruktion des Christentums

„Gott selbst, er kommt und erlöst euch!
Dann werden sich die Augen der Blinden
öffnen und die Ohren der Tauben auftun.“
Jesaja 33, 5.

[Entwertung des Diesseits]

Ich bilde mir nicht ein, in diesen acht Kapiteln den gesamten Lehrinhalt des Judentums dargestellt zu haben. Aber vielleicht habe ich einen Weg gezeigt, der zum jüdischen Welterleben hinführt. — Zumindest den Weg, den ich selbst gegangen bin.
Als Elemente des Judentums ergaben sich: die Unterscheidung von edlem und unedlem Unglück, — die Forderung an den Menschen, diesen beiden Komplexen in der richtigen Haltung entgegenzutreten, seiner sittlichen Freiheit bewußt dem unedlen Unglück gegenüber und um sein Unvermögen wissend, demütig im edlen Unglück, — der Konflikt, der aus dem Zugleich dieser beiden entgegengesetzten Haltungen erwächst, die „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen“

— die göttliche Gnade als Überwindung dieses Konflikts — und die Wiedergewinnung des verlorenen Diesseits durch diese Gnade, das Diesseitswunder.
Nahezu in allen diesen Stücken weicht das Christentum vom Grundgefühl des Judentums wesentlich ab. Ich habe mich bisher mit gelegentlichen Hervorhebungen begnügt. — Nun aber, nach Überblickung des ganzen zurückgelegten Weges, ist es wohl möglich, auch alle die einzelnen Unterscheidungen des jüdischen und christlichen Wesens mit einem einzigen Blicke zu umfassen und den gemeinsamen Quellpunkt anzugeben, aus dem sie hervorzutreten scheinen.
Dieser gemeinsame Grundzug des christlichen Wesens, auf den alle seine Abweichungen vom Judentum zurückgeführt werden können, ist die Ansicht: daß für alle Menschen nur ein und dieselbe Gnade existiert, die daher auch in allen Fällen durch ein und denselben, im voraus bestimmten Tatbestand charakterisiert sein muß — durch den Glauben an Christus, an den stellvertretenden Opfertod, den der menschgewordene Gott zur Erlösung der Menschheit von der Erbsünde gestorben ist.
Auch das Judentum weiß, daß der Mensch nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch

die Kraft göttlicher Gnade aus dem Konflikt der Sünden emportauchen und wahrhaftig leben kann. Aber die göttliche Gnade ist nach jüdischer Ansicht an keine weitere Bedingung geknüpft. Es gibt keine gebundene Marschroute zur Gnade. Überall, in der ganzen Breite des Lebens kann die Gnade angeboten werden. In welcher Gestalt sie im individuellen Falle eines bestimmten Menschen angeboten wird, das freilich ist Gottes Geheimnis. Ich glaube, daß keines Menschen Leben vorbeigeht, ohne daß ihm wenigstens einmal oder wohl öfter das Stichwort zur Gnade gebracht würde, auf das er nur einzufallen hätte. Beweisen läßt sich auf diesem Felde nichts, weil sich nichts verallgemeinern läßt. Und so ist auch die Gestalt, die das Leben des Begnadeten nach Empfang der Gnade annimmt, durchaus individuell verschieden. Ebensowenig lassen sich darüber, ob man die Gnade, in der man sich befunden hat, nachträglich wieder verlieren kann, ob sie dann vielleicht ein zweites-, ein drittesmal sich darbietet und wieder zu gewinnen ist, ob es für jeden der Möglichkeit nach gewissermaßen intermittierende Gnadenzustände gibt, allgemeine Grundsätze aufstellen. Hier finden sich nirgends Regeln und Gesetze. Das Erlebnis allein ist das Entscheidende, im Er-

lebnis begegnet Gott dem einzelnen Menschen, — aber der Weg ist kein Weg für Spaziergänger, auf dem zwei oder drei nebeneinander Platz haben. Er ist ein Saumpfad, den jeder nur ganz allein, sogar ohne Vorbild, ohne Beispiel, ohne Nachhilfe zu gehn hat.

Demgegenüber stellt das dogmentreue Christentum ein Schema auf: den für alle gültigen und für alle heilsamen Christusglauben. — Den Ausdruck: „Dogmentreues Christentum" gebrauche ich mit Bedacht. Er ist enger als der Begriff des „offiziellen" Christentums, enger und ernsthafter. In einem gewissen Sinn gehört auch Kierkegaard ins „dogmentreue" Christentum hinein, wenn es auch niemandem einfallen wird, den wütenden Bekämpfer der „1000 Beamten zur Verhinderung des Christentums" (so nannte er die Pfarrer) einen „Offiziellen" zu nennen.

Ein Lehrer der christlichen Theologie, Bartmann, schreibt und kann nicht anders schreiben: „Wenn wir aus eigener Kraft die Gnade verdienen können, dann auch das mit ihr zu gewinnende Heil. . . . Dann aber ist, wie schon Paulus gegen die Judaisten geltend macht, Christus umsonst gestorben (Gal. 2, 21), wenigstens verdanken wir unsere Errettung nicht prinzipiell und ursächlich

ihm allein. Die übernatürliche Heilsordnung schlägt in eine natürliche um, die Grenzen zwischen beiden sind gefallen." — Charakteristisch hiebei ist, daß Bartmann völlig übersieht, es gar nicht in Erwägung zieht, ob nicht noch ein anderer Weg möglich sei, der den Menschen zwar nicht „aus eigener Kraft" erlösen will, wohl aber direkt und unmittelbar durch Gott, durch individuelle, auf der ganzen Breite des Lebens dargereichte Gnade. Auch dann ist Christus „umsonst gestorben" — im theologischen Mirakelsinne nämlich, nicht im heroisch-menschlichen, in dem sein Tod immer ein ungeheures Beispiel für alle Zeiten bleibt. Aber man mache sich doch klar, daß dem religiösen Christen mit dem beispielgebenden Christus nicht gedient ist, daß man als „Verehrer des Beispiels Christi" (mag man sich im literarischen Kaffeehaus mit solcher Ansicht hundertmal als Christ erklären) ein durchaus unentbehrliches Dogma des Christentums, den Heiland Christus, leugnet. Diesem Dogma von der Mittlerschaft widerstrebt das Judentum, nicht aber dem Dogma von einer übernatürlichen Heilsordnung. Ist denn etwa die von Gott unmittelbar gespendete Gnade minder übernatürlich? — Man höre doch endlich auf, den

Unterschied des Christentums vom Judentum, den vermeintlichen Vorzug des Christentums vor dem Judentum gerade in dem zu suchen, was die beiden Religionen gemeinsam haben! Dieses Gemeinsame ist der Glaube an die Wesentlichkeit göttlicher Gnade, ohne die es keine Seligkeit gibt, weder nach christlicher noch nach jüdischer Ansicht. Aber nach christlicher Ansicht ist die Konstruktion der übernatürlichen Heilsordnung ein für allemal fertiggestellt: Vor nicht ganz zweitausend Jahren hat sich Gott in Gestalt Christi als Sühnopfer dargebracht, — von diesem Gnadengeschenk hat die Menschheit nun nur noch Besitz zu ergreifen, was durch den Glauben geschieht (nach katholischer Ansicht sind außer dem Glauben auch noch die sakramentalen Formen nötig). — Nach jüdischer Auffassung wird für jeden Menschen die Heilskonstruktion neu und in einer nur für ihn passenden Gestalt vorbereitet (vgl. Franz Kafkas Legende „Vor dem Gesetz", die übrigens ohne jede dogmatische Absicht, aus dem Unbewußt-Jüdischen des Dichters entstanden ist. Sie steht in dem Buche Kafkas „Ein Landarzt", märchenhaft klar und traumernst wie dieses ganze Buch. — Ein Mann will zum „Gesetz" gelangen. Der Torhüter weist ihn ab. Der Mann wartet Jahr um

Jahr auf Einlaß, bis an seinen Tod. Sterbend fragt er den strengen Torhüter: „Alle streben doch nach dem Gesetz. Wieso kommt es, daß in den vielen Jahren niemand außer mir Einlaß verlangt hat?" Der Torhüter ruft mit schrecklicher Stimme: „Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn".) Gott kann nur individuell erlebt werden (die religiösen „Formen" der Juden nehmen vorzüglich auf unedles Unglück, die Bedrohung des Volkstums, Bezug, das allerdings, kraft des Diesseitswunders, mit dem edlen Unglück in enger Verknüpfung steht). — Diese potentielle Beliebigkeit der Form ist nicht mit Pantheismus zu verwechseln, der Gott in der Natur, d. h. überall und immerfort, als einen aktuell gegenwärtigen erleben möchte. Nach jüdischer Ansicht ist Gott zwar der Möglichkeit nach überall erlebbar, — wo er sich nun aber faktisch erleben läßt, in welchem Erlebnis (von deinen tausend Erlebnissen täglich) er dir einmal entgegentritt, das kann nicht vorausbestimmt werden. Er kommt im Sturm des Unerwarteten; mitten auf dem Korso, oder in der Wüste, der Anblick eines Blättchens im Wind kann dir deine geheime Bestimmung enthüllen, die Tonfolge eines Liedes oder eine Bitte, ein Blick, die

Mühe einer peinlichen Situation oder die Atemnot einer aufwallenden Begeisterung. In allem *kann* Gott sein; dann erhebt er dieses Stück Natur, in dem du ihn erlebst, weit über alles, was du je empfunden hast. In niederem Maße ist Gott freilich auch sonst in allen Teilen der Natur gleichmäßig anwesend, darin hat der Pantheist recht, auch im gleichmäßigen Abrollen der Gesetze, der Notwendigkeiten wird er gefühlt, — doch dieser normale Lauf, den der Pantheist ausschließlich sieht, erschöpft die Welt nicht. In den Nebel der Notwendigkeiten blitzt plötzlich einmal das Wunder ein, — und das sind die Momente der eigentlichen Erscheinung Gottes. Nur von ihnen ist hier im religiösen Sinne die Rede. Denn nur sie heben die naturgesetzliche „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen" auf. — Eine Unklarheit liegt also nicht vor. Der Pantheist findet Gott überall, daher nirgends, denn eine auszeichnende Offenbarung kann er nicht anerkennen. Gerade diese ist es, die den Juden wie den Christen interessiert. Dem Juden erscheint sie prinzipiell überall und in allen Erlebnisformen möglich, wenn auch nur äußerst selten, nur da und dort faktisch realisiert. Der Christ hat seine gebundene Marschroute. Er erwartet das Auftreten Gottes nur aus einer bestimmten

Richtung her und in bestimmter Gestalt: im Christusglauben.
Es ist der Mittelpunkt des offiziellen Christentums, seine falsche Grundkonstruktion, und es hat die ungeheuerlichsten weitreichendsten Konsequenzen, daß dem Christen von allen möglichen Erlebnissen ein einziges erlebenswert erscheint: der Christusglaube. Neben diesem vorgefaßten Einzig-Wertvollen muß alles andere wertlos sein. Die Entwertung und Entleerung der Diesseitswelt ist die notwendige Folge des Christusglaubens. (Vgl. Sätze Kierkegaards wie: „Daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment da ist, drückt aus, daß die Existenz von der verborgenen Immanenz des Ewigen verlassen ist". — „Es gibt keine immanent zugrundeliegende Verwandtschaft zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen, weil das Ewige selbst in die Zeit gekommen ist und dort die Verwandtschaft stiften will.")
„Wenn es eine Gerechtigkeit gäbe durch das Gesetz, dann wäre Christus umsonst gestorben," — sagt Paulus im Galaterbrief. — Aber nicht nur wenn es durch das Gesetz, auch wenn es unmittelbar von Gott, durch das individuelle Erlebnis, durch persönlich zugeteilte übernatürliche Gnade Gerechtigkeit gäbe, wäre Christus umsonst gestorben.

Es darf daher vom christlichen Standpunkt aus in allem Leben und Sein keine unmittelbare Begegnung mit Gott gefunden werden, nirgends und niemals, — sonst wäre Christus umsonst gestorben ... Diese Sorge, Christus könnte umsonst gestorben sein, ist das geheime Motiv aller christlichen Spekulation. Deshalb wird, um die Notwendigkeit seines Sühnetodes zu zeigen, der vorhergegangene Fall des Menschen, die Erbsünde in den furchtbarsten Farben geschildert. Daß die Theorie von der Erbsünde nur ad hoc ausgebaut worden ist, um Christi willen, d. h. um Raum für seine Tat zu schaffen, wird überdies von der katholischen Dogmatik recht naiv verraten. So von Bartmann: „Man darf die Erbsünde nicht für sich allein betrachten, sondern nur im Lichte der gesamten Glaubenslehre. Die Adamssünde und ihre Nachwirkungen sind nicht ein Endpunkt in der Entwicklung der Menschheit, sondern ein störendes Zwischenmoment, das überwunden werden soll." — Deshalb legt die Spekulation auch Wert auf den Nachweis, daß diese grauenvolle Erbsünde nicht durch eine direkte, irgendeinen an sich beliebigen Moment des Lebens durchzuckende Begegnung des Menschen mit der Gottheit gesühnt werden kann, — sondern nur in der histo-

risch umschriebenen Form, in der Menschwerdung und Kreuzigung Gottes zu Jerusalem im Jahre soundso. Anselmus (Cur deus homo) lehrte zwar noch, daß die Inkarnation nicht das einzig mögliche, nur das vollkommenste Mittel der Sühne war, — hiezu aber bemerkt der moderne Dogmatiker (Bartmann), daß „Gottes Gerechtigkeit für die beleidigte Ehre eine volle Sühne notwendig fordern mußte, diese aber vom tief unter Gott stehenden sündigen Menschen nicht geleistet werden konnte, daher von einem Gottmenschen in Stellvertretung des Menschengeschlechtes zu vollziehen war." — Die Entwertung des menschlichen Daseins tritt als (unbeabsichtigte) Folge dieser Konstruktion ganz deutlich hervor.

[Erbsünde und Gnade]

Man lese nur etwa die protestantische Definition der Erbsünde, wie sie in der Concordienformel gegeben ist: „Überdies wird behauptet, daß die Erbsünde nicht nur der schon beschriebene greuliche Mangel aller guten Kräfte in den geistlichen, auf Gott bezüglichen Dingen sei, sondern auch, daß an die Stelle des verlorenen Bildes Gottes nachgefolgt sei die innerlichste, bösartigste, tiefgehendste, einem Abgrund ähnliche, unerforschliche und unaussprechliche Verderb-

nis der ganzen Natur und aller Kräfte (ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium), besonders aber der höheren und herrschenden Kräfte der Seele, und daß diese Verderbnis ganz sich im Verstand, Herzen und Willen des Menschen befestigt hat. So ererbt also der Mensch nach dem Fall von seinen Eltern eine angezeugte böse Kraft, Unreinheit des Herzens, böse Begierde und Neigungen."

Nach Ansicht einiger Lutheraner (Mathias Flacius) ist die Erbsünde geradezu zum wesentlichen Kern, zur „Substanz" des Menschen geworden.

Die katholische Ideologie stimmt mit der protestantischen in einem Punkte überein: Durch den Adamsfall hat der Mensch seine übernatürlichen Kräfte eingebüßt. Während aber nach protestantischer Meinung auch die natürlichen Gaben in ihr Gegenteil, in Gifte verkehrt worden sind, läßt der Katholik diese guten Naturanlagen durch die Erbsünde nur „verwundet und sehr geschwächt" sein. (Homo spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus.)

Wie immer, ist die katholische Dogmatik um eine Distinktion reicher als die protestantische, macht aber von diesem Reichtum nicht den geringsten praktischen Gebrauch. Der Katholik hat das Bestreben, der mensch-

lichen Freiheit seine Reverenz zu bezeugen. In dem Augenblick aber, wo die Freiheit und Menschenwürde aus dieser Höflichkeit eine Folgerung ziehen, die ihr zugedachte Stelle im System einnehmen will, — in demselben Augenblick zieht sich der Katholizismus ängstlich, wie ertappt, zurück. Nein, der Mensch kann doch im Grunde aus sich heraus gar nichts bewirken. Die einzig wirksame Unterscheidung auf diesem Gebiete, die zwischen edlem und unedlem Unglück mit menschlicher Souveränität im Bereiche des letzteren, wird nicht gemacht. Der Katholizismus begnügt sich mit Kratzfüßen vor dem „erhabenen“ Begriff der menschlichen Freiheit, mit Scheinkonzessionen, mit dem Wort, mit der feineren Distinktion, die aber letzten Endes in ihren beiden Zweigen zu ein und demselben Resultat führt, ganz genau so wie die einfachere, unerschrockenere, ehrlichere Formel des Protestanten von vornherein nur dieses eine Resultat vor Augen hat: die Ausschaltung des Menschen gegenüber seinem gottmenschlichen Erlöser.

So könnte man glauben, daß der Katholizismus mit seiner Voraussetzung, die natürliche gute Anlage des Menschen bleibe auch nach dem Sündenfall erhalten, nur seine übernatürliche Kraft sei verschwun-

den, auf die Statuierung von „guten Werken“ hinsteuern wolle, die an sich zwar geringeren Grades, aber doch aus bloßem Menschenvermögen, also auch ohne Gnade, innerhalb der Erbsünde möglich seien. Tatsächlich spricht auch die katholische Doktrin von opera honesta sive ethice bona und die entgegengesetzten Thesen des Bajus, der Jansenisten, Luthers wurden als häretisch verworfen. Taucht also hier etwas auf, was dem „unedlen Unglück“ des Judentums analog ist? — Weit gefehlt. Im „Lehrbuch der Dogmatik“ von Dr. Thomas Specht (Regensburg 1907) lesen wir gleich solche Einschränkungen, daß sie diesen katholischen „Schritt nach vorn“ sofort wieder illusorisch machen (wobei nur das schöne Fähnchen „Freiheit“ bleibt, — sonst könnte ja der Mensch nie mit Fug und Recht „in die Hölle kommen“. In diesem Sinn ist Freiheit ein tiefgefühltes Bedürfnis aller Theologie): „Der gefallene Mensch kann ohne die Gnade nicht das ganze Naturgesetz erfüllen. Diese Thesis . . . folgt aus der durch die Sünde eingetretenen Schwäche des Willens einerseits und der Schwierigkeit vieler Vorschriften des Naturgesetzes andererseits... Eigene und fremde Erfahrung, zumal der Blick auf die sittlichen Verirrungen des Heidentums bestätigen dasselbe.“

Auch ein Blick auf Sokrates? — möchte man fragen.
Hier manifestieren sich gleich zwei Irrtümer auf einen Schlag: Erstens der christliche Grundirrtum, daß für die Gnade der Weg über Christus vorgeschrieben ist, weshalb alle vorchristlichen Jahrhunderte, alle nichtchristlichen Völker eo ipso keinen Weg zu Gott haben. Nach jüdischer Ansicht (merkwürdigerweise denkt so das als nicht-universell verschriene Judentum gegenüber dem „universalistischen" Christentum) „haben die Gerechten aller Völker Anteil am himmlischen Leben". Dies fließt auch unmittelbar aus der jüdischen Grundauffassung. Sie kennt ja die „gebundene Marschroute" nicht. Das edle Unglück ist allen Menschen gemeinsam, es kann daher auch überall und jederzeit durch unmittelbare göttliche Influenz aufgehoben werden. Gott läßt sich antreffen, wo und wann er dies für gut hält. — Für den katholischen Dogmatiker ist Heidentum sofort als Gnadenlosigkeit charakterisiert. Mir dagegen scheint es sicher (sofern in diesen Dingen ein Urteil von außen her überhaupt gestattet ist), daß Sokrates in Gottes vollster Gnade gelebt hat wie nur irgendein bester Christ oder Jude. In Christusgnade freilich nicht, aber in Gottesgnade. Und darum allein handelt es sich.

— Zweitens: Specht hält die menschliche Kraft nicht für ausreichend zur Erfüllung des Naturgesetzes. Bei der Konfrontation mit Gott ist der Mensch freilich machtlos (vom Satz des R. Chanina abgesehen), das edle Unglück läßt ihn an sich verzweifeln, überantwortet ihn der Gnade. Aber für das unedle behebbare Unglück reichen seine Kräfte hin, hier ist er autonom, willensfrei, und nur die allerhöchsten Leistungen auch dieses Gebietes (die Geniestreiche der Moral) bleiben gnadenhaft. — Was kommt also bei der katholischen Distinktion heraus? Ohne Christus hat der Mensch zwar immer noch seinen freien Willen, der Sündenfall hat ihn aber so geschwächt und verwundet, daß er nichts oder fast nichts damit leisten kann. Bleibt er in diesem Zustand, gelangt er nicht zu Christus, so hilft ihm alles redliche Bemühen nichts, er verfehlt seine irdische Bestimmung, er fällt nach dem Tode der ewigen Verdammnis anheim. Dabei ist zu bemerken, daß selbst diese dem Menschen so wenig Luft lassende Ansicht innerhalb des allgemein-christlichen, paulinischen „Quod non est ex fide, peccatum est", schwer zu halten ist.

Der Katholizismus kokettiert mit der Willensfreiheit, kann sich aber nicht ernstlich mit ihr befassen. Denn in demselben Mo-

ment, in dem die Souveränität des Menschen auf dem Gebiet des unedlen Unglücks anerkannt wird, erscheint schon ein Stück Leben zauberhaft belichtet, metaphysisch bedeutsam. Nach christlicher Ansicht aber darf nur Eines metaphysische Bedeutung haben: der Weg, der über Christus führt. Alles andere muß völlig wertlos, sinnlos erscheinen. Jeder an anderer Stelle auftauchende, auch nur geringfügige Wert gefährdet die Einzigkeit des Christuserlebnisses. Der Mensch hat nichts zu erleben außer Christus. — Nach jüdischer Ansicht hat er sehr vieles andere zu erleben und anläßlich jeden Erlebnisses kann er den Konflikt zwischen unedlem und edlem Unglück fühlen, und wo dieser Konflikt gefühlt wird, da ist auch die Möglichkeit seiner Aufhebung, d. h.: die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes. Durch Einbeziehung in diesen Konflikt gewinnt auch das unedle Unglück metaphysische Bedeutung. Es kann also nach jüdischer Ansicht nicht gesagt werden, daß derjenige, der sich dem Kampf wider das unedle Unglück, den operibus honestis sive ethice bonis, hingibt, seine irdische Bestimmung verfehlt. Christus wird er da freilich nicht antreffen, denn Christus, der historisch bedingte Christus, wird nur unter gewissen Bedingungen, bei

ganz bestimmter Erziehung und Belehrung dargeboten. Es ist aber anzunehmen, wenn auch nicht mit Bestimmtheit vorherzusagen, daß ein solcher Mann bei seinem mühsamen, durchaus nicht mit der Unendlichkeit rechnenden Werke dennoch und ohne alle Absicht auf Gott stoßen wird. Gott ist nämlich überall anzutreffen und wird ohne alle Bedingungen überall dargeboten.

Nach christlicher Ansicht ist das Erlösungswerk durch Christi Opfertod vollbracht. Was bleibt also den Menschen noch zu tun übrig?

Hier unterscheidet die Kirche eine objektive und eine subjektive Heilsordnung. Die objektive Heilsordnung ist durch den Sühnetod des Gottmenschen neu aufgerichtet und damit den Menschen die Möglichkeit gegeben, in den Zustand der ersten Menschen, in die heiligmachende (habituelle) Gnade zurückzukehren. — Also: Christus ist zwar für alle gestorben, aber die Wohltat empfangen nur die ,quibus meritum passionis eius communicatur (denen das Verdienst seiner Passion mitgeteilt wird). Specht führt das so aus: „Die Erlösung verwirklicht sich nicht auf rein juridischem Wege, als ob mit der Abtragung der Sündenschuld

6*

durch Christus für jeden einzelnen ohne jede weitere Vermittlung oder Bedingung der frühere Zustand wiederhergestellt wäre, sondern auf moralischem Wege, d. h. durch geistige Gemeinschaft mit Christus, dem Erlöser." Hier also öffnet sich nochmals ein Ausblick auf die individuelle Gnade, auf die Mitwirkung des einzelnen Menschen. Als geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser ist die Gnade wohl einer persönlichen Deklination fähig? Dies ist denn auch der Punkt, an dem so viele Neuchristen (d. h. vornehmlich jüdische Literaten) in das dogmatische orthodoxe Christentum einzubiegen vermeinen. Sie glauben ja, — d. h. in irgendeiner vagen Form dünken sie sich gläubig, diese Gläubigkeit bringen sie irgendwie mit Christus in Zusammenhang, adaptieren ein oder den andern Satz des „Neuen Testaments" für ihre Zwecke, schimpfen auf das „Alte" und den ihnen übrigens völlig unbekannten Talmud, — und eins zwei drei der Christ ist fertig, die höhere Stufe menschlicher Kultur erreicht, das peinliche Judentum nicht nur äußerlich, sondern auch „innerlich" überwunden. Wie süß, auf so leichte Art Christ werden zu können, noch dazu „aus Überzeugung". — Das Christentum macht aber in Wahrheit viel größere Ansprüche als diese Herren meinen. Es be-

gnügt sich nicht mit einem Glauben tel quel, durch den irgendwelche undefinierbare „Verbindung mit Christus" hergestellt wird. Sondern der katholische Dogmatiker (Specht) fährt fort: „Diese Gemeinschaft mit Christus vermittelt der Heilige Geist, jedoch nicht rein innerlich oder unsichtbar, sondern regelmäßig auch äußerlich oder sichtbar in der Kirche als der von Christus gestifteten Heilsanstalt und durch die Sakramente als die von Christus angeordneten Heilmittel." — Nach protestantischer Ansicht dagegen ist subjektive Heilsbedingung nur der Glaube, jedoch der genau zirkumskripte Glaube, daß mir um Christi willen die Sünden verziehen sind, um des Opfertodes Christi willen, der genau in jener historisch bestimmten Zeit, sub Pontio Pilato stattgefunden hat. — Wer nun imstande ist, dies zu glauben und auf diesen einen Punkt sein ganzes Verhältnis zu Gott aufzubauen, der ist Christ. Anders geht es nicht.

Sowohl dem Katholiken als dem Protestanten ist also ein ganz bestimmter Weg zur Gnade vorgezeichnet und gerade durch diese Bestimmtheit alles Lebendige versagt, versperrt. — Dies der eigentliche Grundeinwand gegen das Christentum. Nicht etwa der, gegen den sich Bartmann in

seiner Dogmatik wehrt: daß die Gnade den Menschen erschlaffe, ihm das Vertrauen auf die eigene Kraft raube und ihn zu echter Sittlichkeit untüchtig mache. — Dieser Einwand, der auch gegen die jüdische Idee der Gnade ginge, erledigt sich durch Hinweis auf die große sittliche Kraft, die zum „Warten auf die Gnade" gehört, zur Abweisung falscher Wege. Daß aber die Gnade aus einer so klar vorherbestimmten Richtung erwartet wird, nicht vom ganzen Horizont her, nicht aus der Breite aller möglichen Erlebnisse, das ist das Einschnürende, zu Heuchelei, Desinteressement, Askese Hinführende des Christentums. Im Judentum ist überdies für die Betätigung der eigenen Kraft nicht nur das negative Fehlervermeiden, sondern die ganze Provinz des unedlen Unglücks vorhanden.

Der genauere Vorgang der Rechtfertigung (Gnadeneingießung) stellt sich nach christlichem Schema in folgenden Stufen dar. 1. Durch Wegräumen aller seelischen Hindernisse (Laster) findet eine negative Disposition für die Gnade statt. Die Möglichkeit einer positiven Disposition ist strittig, denn (richtigerweise!) wird durchaus festgehalten, daß die Gnade immer als „unverdiente" eintritt, daß also keiner der vorhergehenden Zustände mit kausaler Not-

wendigkeit die nachfolgende Gnade veranlaßt. 2. Durch die „erste Gnade“ (gratia actualis) senkt sich Glaube ins Herz. — Nach protestantischer Ansicht ist damit der Prozeß schon zu Ende. Denn der Mensch bleibt auch dann, wenn er sich zu Christus bekehrt hat, ein verdammlicher Sünder, er wird durch den Glauben für gerecht erklärt, ohne es zu sein. Eine Deklaration Gottes, ohne menschliches Zutun, daher fest, zweifellos. (Vgl. Möhler: Ergänzungen zur Symbolik, herausgegeben von Raich.) Folgerichtig gibt es für den Protestanten nur eine Todsünde, die „Sünde gegen den Heiligen Geist“, d. i. den Unglauben. Alle andern Sünden sind läßlich, ja sie können sogar mit der Rechtfertigung zusammenbestehen. In der Konkordienformel wurde ausdrücklich der Satz verworfen, daß es unmöglich sei, ohne gute Werke selig zu werden (impossibile esse sine bonis operibus salvari). So sagt auch Luther (de capt. bab.): Ita vides quam dives sit homo Christianus . . . Nulla enim peccata eum possunt damnare nisi sola incredulitas. („Da siehst du, wie reich der Christenmensch ist . . . Es kann ihn nämlich keinerlei Sünde um die Seligkeit bringen, es sei denn Unglauben.“ — (NB. Es wäre ganz spaßig, durch eine solche Sammlung von scheinbar

antimoralischen Stellen christlicher Autoritäten jenen Autoren eine Lektion zu erteilen, die, wie Dinter in seinem heute vielgelesenen Schundroman „Die Sünde wider das Blut“, das Judentum durch ein paar mißverstandene Talmudzitate als unmoralisch „enthüllen“.) Auch nach der Rechtfertigung bleibt der Mensch „sittlich tot“. Seine Mitwirkung ist ausgeschlossen. Er glaubt. Das genügt. Was er tut, ist gleich verdammlich und gleich läßlich, — ist irrelevant. So hat der Protestantismus mit anerkennenswerter Konsequenz die falsche Hilfskonstruktion des Christentums zu Ende geführt (und ad absurdum). Wenn nichts anderes als der Opfertod Christi metaphysische Bedeutung hat, dann kommuniziert allerdings der Mensch im strengsten Sinne nur durch den Glauben an dieses Ereignis mit dem Metaphysischen. Der gesamte übrige Weltlauf, inklusive alles menschliche Tun sowohl vor als nach der Rechtfertigung, ist metaphysisch und ethisch nullwertig. Der Protestantismus stellt sich als das logisch festgefügte System des Christentums dar. Freilich gerät er dadurch in um so heftigere Kollision mit den ethischen Tatsachen der Welt und des Menschenherzens, die sich doch nicht so ohne weiteres entwerten lassen. Der Katholizismus ist demgegenüber eine

elastischere Gnadenmaschine. Er will den Tatsachen ihr Recht lassen, sich der Wahrheit anpassen, jedoch ohne die falsche Grundkonstruktion von der gebundenen Gnadenmarschroute aufzugeben. Dadurch geraten die Maschinenteilchen außer Zusammenhang. Eine graziöse Kompliziertheit, die das Studium der Scholastik so reizvoll macht, tritt an Stelle der Logik. Ein Lebenshauch weht. Aber es ist ein Scheinleben. Nach Einschaltung unzähliger Zwischenstufen, Nuancen und Distinktionen stehen wir schließlich doch genau dort, wo der Protestant im ersten Anlauf hingelangt ist: vor der weißen Leinwand des völlig entwerteten Diesseits. — Immerhin verlohnt es sich, den katholischen Gang zur Seligkeit auch nach Abschluß des protestantischen Rechtfertigungsvorganges weiterzuverfolgen. Der Katholik ist also mit dem Glauben noch nicht zufrieden. Der Glaube gewinnt Gestalt (fides formata) durch die aus ihm hervorwachsenden Qualitäten: Liebe und Reue. Dies die 3. Stufe. Selbstverständlich können auch Liebe und Reue die Gnade nicht verdienen. 4. Die heiligmachende (habituelle) Gnade tritt ein, wobei nur gesagt wird, daß sich der Mensch nicht rein passiv dabei verhält. Worin aber seine Mitwirkung bestehen soll, wird trotz aller Feinheiten der Unter-

scheidung nicht klar. Kann auch nicht klar werden, da es sich nur um eine Scheinkonzession an die Freiheit handelt. Wird doch dieselbe Rechtfertigungsgnade schon dem neugeborenen Kinde in der Taufe zuteil. Dies ist entschieden ein besonders schwacher Punkt des katholischen Dogmas, der auch immerfort zu andern Teilen der Lehre (von Vorbereitungshandlungen, Freiheit, Liebe) in Widerspruch tritt. Man möchte manchmal ganz gern diese besondere Ungereimtheit vergessen, doch Bartmann definiert ganz lapidar: „Nach der Lehre der Schrift und der Väter besteht die Rechtfertigungsgnade in einer inneren übernatürlichen Lebenskraft, welche der Heilige Geist durch die Taufe in uns bewirkt.“ Bei Erwachsenen dagegen ist die Gnade an das Bußsakrament gebunden. Außerhalb der Sakramente, also bestimmter Ritualhandlungen, ist dem gläubigen Katholiken keine Gnade denkbar. Durch diese Sakramentenlehre hat der Katholizismus den geringen Einschlag von Leben und Freiheit, den er vor dem Protestantismus voraus hat, mehr als kompensiert. Der Protestant macht die Seligkeit vom Glauben, zwar von einem historisch sehr bedingten, engen Glauben, aber doch immerhin von einem seelischen Akt abhängig. Der Katholik meint überdies noch einer be-

stimmten äußeren Handlung zu bedürfen, um Gott zu begegnen. Das ist schon fast eine Übertreibung der „gebundenen Marschroute" und jedenfalls weit formalistischer gedacht als je eine Satzung des Judentums, das doch christlicherseits so leichthin als „Gesetzesreligion" klassifiziert wird. Mit den Sakramenten machen denn auch die modernen Apologeten des Katholizismus am wenigsten Staat, sie reden lieber von der Freiheitsmitwirkung (gegenüber dem Protestantismus), von Diesseitswirklichkeit, Lebensfülle, organischer Durchdringung der Welt mit dem Göttlichen, Heiligung der Leibessphäre (all dies ist aber im Christentum gar nicht vorhanden*, höchstens dem Worte nach, als Ehrenbezeugung, Kompliment vor dem Leben); sie werfen dem Ju-

---

* Das neueste Schlagwort gegen das Judentum, vielmehr den biologischen Typus „Jude" ist: daß im Juden und seiner Weltanschauung eine verderbliche „Entwirklichungstendenz" sich geltend mache. Daß diese Tendenz vorhanden ist, bestreite ich nicht. Aber sie ist Auswirkung des zivilisierenden Europa auf den Juden, bewußte oder unbewußte Assimilation, und allenfalls ihre direkte Gegenbewegung: Ressentiment des Ghetto. Daß in der klassischen Linie des Judentums nichts von „Entwirklichung" liegt, vielmehr das Gegenteil davon — „Diesseitswunder" —, glaube ich in den vorangehenden Kapiteln genugsam gezeigt zu haben.

dentum vor, daß es äußere Normen beobachtet wissen will, — die eigenen christkatholischen Normen lassen sie im Dunkeln, ebenso die Kontroversen über diese Normen (man lese sie in jeder katholischen Dogmatik nach), z. B. ob Wasser oder eine andere Flüssigkeit „Materie der Taufe" ist, ob das Wasser geweiht sein muß oder ob alles Wasser der Welt durch das Schweben des Heiligen Geistes über den Urgewässern geheiligt worden sei (Tertullian: de bapt.), ob immersio, aspersio oder infusio als richtige Art der Taufe genüge, ob dreimal oder einmal untergetaucht werden müsse usw. — Es ist immerhin interessant, diese christlichen Sakramental-Kasuistiken kennenzu-

---

Dagegen ist „Entwirklichung" „Diesseitsnegation" klassische Linie des Christentums. Man glaubt das heute nicht. Man liest zu wenig in den Kirchenvätern. Hier eine kleine Auslese von Belegstellen: Tertullian „ad uxorem": „Denn was sollten wir uns freuen, von Kindern umgeben zu sein? Wir wünschen ja, die, welche wir haben, möchten uns vorangehen, im Hinblick nämlich auf die drohenden Bedrängnisse, und wir sind ja auch in Betreff unser selbst voll Verlangen, dieser ruchlosen Welt entzogen und zu Gott aufgenommen zu werden, was auch der Wunsch des Apostels war." Derselbe über die Schauspiele: „Du wirst keinen Beifall spenden den törichten Lauf-, Wurf- und Springübungen. Auch die Kunst des Ringens ist etwas Teuflisches. In den Bewegungen selbst ist

lernen, zumal wenn einem die Ohren damit vollgeschrien worden sind, daß Christentum die „geistige Allmenschlichkeit", die „Freiheit von jeder Satzung" bedeute, während der Talmud in abergläubischen läppischen Ritualdetails ersticke, ohne allgemeines menschliches Interesse. Und plötzlich scheint es, daß gerade die Umkehrung dieses Gemeinplatzes zutrifft. 5. Nach erfolgter Rechtfertigung spielt die Freiheit in katholischer Auffassung eine besonders klägliche Scheinrolle. Sie kann nämlich durch gute Werke, die hier nun endlich ihren Platz finden, eine weitere „Vermehrung der Gnade" herbeiführen. — Die Haltlosigkeit und Inkonsequenz hievon ist ohne weiteres einleuchtend.

---

eine Ähnlichkeit mit der Kampfart der Schlange. — Alles, was es dort Mannhaftes oder Ehrbares oder Wohltönendes oder Zartes gibt, das siehe an wie einen Aufguß von Honig auf einem vergifteten Backwerk. Mit solchen Süßigkeiten mag der Teufel seine Gäste sättigen." Derselbe, Apologeticum: ‚Aber der Christ läßt seine Augen unversehrt und sieht doch die Frauen nicht an; er ist gegenüber der Lust geistig blind." Derselbe „An die Märtyrer": „Denn wenn wir uns daran erinnern, daß die Welt selbst vielmehr ein Kerker ist, so werden wir erkennen, daß ihr vielmehr aus einem Kerker herausgegangen als in einen eingetreten seid. Und wenn ihr auch einige Lebensfreuden verloren habt, so ist es ja ein Handelsgeschäft, etwas verlieren, um Größeres zu gewinnen usf."

Es ist überhaupt charakteristisch für das Christentum und seine Diesseitsentwertung, daß es die menschliche Freiheit (Willensfreiheit) nirgends unterbringen kann. Trotz aller Versuche des katholischen Lehramtes, der Freiheit neben der Gnade Raum zu gönnen, ist die Verteilung nie so erfolgt, daß die Freiheit ein eigenes Arbeitsfeld hätte, auf dem sie autonom walten würde, — sie hat immer nur ein Wörtchen mitzureden, neben der Gnade, die das große Wort führt und die das bescheidene Wörtchen der Freiheit so radikal übertönt, daß es für nicht gesprochen gelten kann. Nach jüdischer Ansicht hat die Freiheit in einer allerdings geringeren, unwichtigeren Sphäre alles zu sagen. Daher einzelne Autoren (z. B. Sadja, Maimonides) sie bedingungslos inthronisieren. Dies ist insofern richtig, als sie dort, wo sie gilt, wirklich oberste Instanz ist.
Vom katholischen Standpunkt entsteht das Problem des Zusammenwirkens von Gnade und Freiheit. Gott bietet allen Menschen Gnade und Seligkeit an, übernatürlichen Beistand. Wie kommt es, daß es Bösewichter gibt, die von dieser Hilfe offenbar keinen Gebrauch machen? Es scheint also der Mensch die Freiheit zu haben, die angebotene Gnade anzunehmen oder abzulehnen? Hier droht die Scylla: eine solche mensch-

liche Freiheit lädiert den Begriff der göttlichen Allmacht. Wie soll Gott den Weltlauf vorausbestimmen und vorauswissen, wenn es dem Menschen freisteht, sich für oder gegen die Seligkeit zu entscheiden? Wird aber Gottes Allmacht respektiert, so ist es schwer, die Charybdis zu vermeiden: daß Gott einen Teil der Menschen mit unablehnbarer unwiderstehlicher Gnade (gratia irresistibilis) überfällt, so daß diese selig werden müssen, die übrigen aber, aller Freiheit beraubt, nicht selig werden können und daher von Gottes Alliebe (?) im vorhinein zu ewiger Höllenstrafe prädestiniert sind. Wofür eigentlich? Dafür, daß er sie so geschaffen hat?

In die Zwickmühle gebracht beginnt, wie immer, die Scholastik das Problem zu spalten, zu verfeinern, jedoch — wie wir gleich sehen werden — ohne Erfolg. — Man unterschied eine „ausreichende“ und eine „wirksame“ Gnade (gratia sufficiens und efficax). Die ausreichende Gnade wird allen Menschen zuteil, die wirksame nur einigen. Damit ist aber die Schwierigkeit nur hinausgeschoben, nicht gelöst. Denn sofort erhebt sich die Frage: ist die ausschlaggebende „wirksame“ Gnade eine neue Gnade Gottes, die den Menschen jenseits seines Willens überwältigt, oder ist sie nichts anderes als die freie Zu-

stimmung des Menschen zur ersten Gnade (gr. sufficiens)? Die Schule der Molinisten behauptete dies. Dafür wurde sie von den Thomisten verketzert, des Pelagianismus angeklagt, d. h. jener Häresie, gegen die schon Augustin kämpfte und die mit ihrem übertriebenen Glauben an eine Allgewalt menschlicher Freiheit immer wieder auftaucht, eben weil dieser Freiheit im Christentum gar kein Ort gegönnt ist. Zur Schlichtung des dogmatischen Streites wurde jene berühmte Tagung der congregatio de auxiliis einberufen, die unter den Päpsten Klemens VIII. und Leo XI. von 1598 bis 1607 fortgesetzt wurde, zweihundert Sitzungen abhielt und schließlich ohne Resultat blieb. Sie endete damit, daß den beiden Schulen das Verbot gegenseitiger Verketzerung auferlegt wurde. — Heute lehren die Dogmatiken einfach: Gnade und Freiheit wirken zusammen. Die Weise ihres Zusammenwirkens ist der „freien theologischen Erörterung überlassen". — Bartmann erklärt das Grundproblem, wie es zum Übergang von der „hinreichenden" zur „wirksamen" Gnade komme, für unlöslich.
Worin liegt der eigentliche Grund dieser Schwierigkeit, dieser unbefriedigenden Entscheidung? — In der christlichen Unifikation und Uniformierung des Gnadenerlebnisses.

Die vom Christuserlebnis herstammende, im voraus genau präzisierte Glaubensgnade ist nämlich faktisch mit der menschlichen Willensfreiheit unverträglich. Sie zeigt von vornherein ein ganz verzerrtes Weltbild, in welchem nur eine einzige Realität (mein Glaube an Christus) in grellem Licht hervortritt, alles andere als irrelevant ausgelöscht wird. Es ist daher gänzlich unwichtig für mich, meine eigene Kraft zu erproben, vorläufig aus freiem Willen, wenn auch ohne Beseligung, meine Pflicht zu tun. Wenn die Zeit des Glaubens kommt, werde ich in Seligkeit meine Pflicht erfüllen können. Vorher sind solche Anstrengungen überflüssig, sinnlos, vielleicht gar splendida vitia (glänzende Laster), wie Augustin die Tugenden der Heiden nannte. — Ganz anders verhält sich die frei von Gott entsandte Gnade. Ich weiß von vornherein nicht, in welcher Gestalt, bei welcher Arbeit, anläßlich welcher Lust oder Trauer sie mich überkommen wird. Jeder Weg, den ich gehe, ist wenigstens der Möglichkeit nach ein Weg zu ihr. Dieses „der Möglichkeit nach" entscheidet hier! Es macht mir die ganze Welt wichtig, metaphysisch relevant. Christus dagegen ist nicht einmal „der Möglichkeit nach" in Erlebnissen anzutreffen, die sich nicht direkt auf den Christusglauben be-

ziehen. — Hier tut scharfe Unterscheidung not. Denn diese Dinge werden mit Vorliebe und aus den unterschiedlichsten Absichten verwirrt, verwaschen dargestellt. Versteht man nämlich unter Christus nichts als ein geistiges, göttliches Prinzip in allen Dingen, dann ist es leicht, an Christus zu glauben. Dann hat man aber Christus mit Gott gleichgesetzt und es ist nur unklar, wozu man für einen Begriff zwei verschiedene Worte benötigt. So meint Ricarda Huch („Luthers Glaube“ S. 77): „An Christus glauben heißt, an das Göttliche im Menschen glauben, glauben, daß der Mensch Geist hat.“ Vor dieser inhaltsarmen Formel ist dann freilich Jude und Christ nicht mehr zu unterscheiden. In Wahrheit aber heißt „an Christus glauben“ etwas ganz anderes und ist auch von allen, die sich ernstlich Christen nennen, stets so aufgefaßt worden. Es heißt: glauben, daß in einem ganz bestimmten Momente der Erdgeschichte die ewige Gottheit in die Zeitlichkeit herabgestiegen ist, um für die Menschen zu büßen, daß also in einem ganz bestimmten Momente der Zeitlichkeit etwas geschehen ist, was über das ewige Seelenheil der Menschheit entscheidend bestimmt hat. Eben dieses Eindringen der Ewigkeit in einen konkreten einzigeinmaligen Punkt der Zeitlichkeit ist nach

Ansicht des redlichen Christen Kierkegaard das Paradox des christlichen Glaubens (worüber später mehr). — Nun ist klar: wurde von all den unendlich vielen Momenten der Zeitlichkeit einer, ein einziger so außerordentlich bevorzugt, auf so unersetzliche Art mit der Ewigkeit in Rapport gesetzt, — dann sind alle übrigen Momente der Zeitlichkeit diesem einen gekrönten gegenüber nullwertig. Und der Glaube an das Auszeichnende dieses einen Momentes ist das einzig Wesentliche, womit der Mensch sich noch befassen kann und darf, ist der Schlüssel zu allem richtigen Sein und Wollen. Wo finde ich aber diesen Glauben? Ja, das ist es eben, was mich zu interessieren hat. Ist dieser Glaube, dieser Glaube an ein distinktes historisches Faktum auch nur „der Möglichkeit nach" in allen Erlebnissen vorhanden? Dort wohl, wo ich ihn hineintrage, — aber so, daß er sich von selbst aus dem an sich indifferenten Stoff anderer historischer Bedingtheiten ergibt, erlebe ich ihn nicht. Und gerade das müßte gefordert werden, damit sich der Christ ins Dasein, ins unedle Unglück hineinwagen könnte. Die Christusgnade zeichnet eben ihr Resultat genau vor: den Glauben an Golgatha, Gethsemane usf., und deren überirdische Bedeutung. Daher kann sie nie das ganze

Dasein umfassen, das an sich diesem Resultat gegenüber gleichgültig ist. Die Gottesgnade dagegen ist nicht einmal notwendigerweise auf die Form des Glaubens, noch viel weniger auf ein „Glaube dies und das" beschränkt, sie offenbart sich vielmehr als gnadenweise Überwindung eines mit menschlicher Kraft nicht zu lösenden Konfliktes. Dieser Konflikt aber („die Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen") findet überall statt, wo Leben ist, wo unedles Unglück an edles, endliche Aufgabe des Menschen an die Unendlichkeit stößt. Durch diese überall gegebene Möglichkeit des Konflikts erhält das unedle Unglück metaphysische Bedeutung und hiedurch ist der Freiheit, die im unedlen Unglück funktioniert, ihre Stelle neben der Gnade gesichert. Gerade diese Stelle aber kann das Christentum der Freiheit nicht anbieten. Denn dann bekäme ein Teil der Welt, das unedle Unglück eine von Christus unabhängige metaphysische Bedeutung. — Der tiefste Grund also, aus dem man (nach allem Vorhergegangenen) den Unterschied zwischen Judentum und Christentum verstehen kann, scheint mir dieser: Das unedle Unglück allenthalben im Ablauf der Welt hat zwar einen Zusammenhang mit Gott, nicht aber mit der im Jahre soundso erfolgten Kreuzigung Christi. Infolge dieses

Zusammenhangs mit Gott (gegeben durch die Möglichkeit des Konflikts, daher Möglichkeit seiner Lösung) kann das unedle Unglück, mithin die freie Tat des Menschen metaphysisch von Wichtigkeit werden und zwar neben Gott oder mit Gott, was in diesem Fall auf eins herauskommt. Mit Christus, dem historischen Christus besteht aber ein solcher Zusammenhang des Alltags nicht. Daher muß der Christusglaube exklusiver, eifersüchtiger sein als Gott, der mit allem im Bunde ist und der daher nichts auszuschließen braucht. So verdrängt der Christusglaube das unedle Unglück, mit ihm (ungeachtet aller scholastischen Haarspaltereien) die Willensfreiheit, mit dieser die Fülle des Lebens, die Gegebenheiten des Diesseits, die Welt. — Man lese etwa die Autobiographie Hudson Taylors (zitiert bei James „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit", ein Buch, das, nebenbei bemerkt, auf die jüdische religiöse Erfahrung gar nicht Bezug nimmt, Religion einfach mit Christentum gleichsetzt): „Als ich noch las, fiel mir plötzlich der Ausdruck auf ‚das vollendete Werk Christi'. Warum, fragte ich mich, gebraucht der Verfasser diese Worte? Warum sagt er nicht ‚das Sühnewerk'? Dann beschäftigten mich die Worte ‚Es ist vollbracht' (vollendet). ‚Was ist

vollendet', fragte ich und gab mir die Antwort: ,Eine vollkommene Sühne für die Sünde; es ist volle Genugtuung geleistet worden; die Schuld ist von dem Stellvertreter gezahlt worden; Christus ist für unsere Sünden gestorben, und nicht nur für unsere allein, sondern für die der ganzen Welt. Wenn nun das ganze Werk vollendet, alle Schuld bezahlt ist, was bleibt mir dann zu tun übrig?' Da erleuchtete mich der Heilige Geist mit seinem Licht und erfüllte mich mit der freudigen Überzeugung, daß ich nichts weiter zu tun habe als auf die Knie zu fallen, den Heiland und seine Liebe anzunehmen und Gott immerdar zu preisen."

Eine Karikatur dieses durchaus konsequenten Standpunktes, der nur den Christusglauben gelten läßt und alles neben ihm gleich Null setzt, findet sich in Zangwills Roman „Kinder der Ghetto". Die katholische Haushälterin sagt zu ihrer jüdischen Herrschaft: „Ich freue mich, daß Sie soviel Gutes tun, Fräulein. Ich brauche es nicht, denn meine Seele ist schon gerettet."

Der Abstand von dieser Entgleisung zu einer Tischrede Luthers ist nicht allzu beträchtlich. Da heißt es: „Und es were schiere nicht gut, daß wir alles teten, was Gott befiehlet, denn er keme um seine Gott-

heit, und würde darüber zum Lügner, und kündte nicht wahrhaftig bleiben Es würde auch Sankt Paulus zu den Römern umbgestoßen, da er sagt: Gott hat alles unter die Sünde geschlossen, auf daß er sich aller erbarme." — Damit vergleiche man noch den schon einmal angeführten Brief Luthers an Melanchthon: „Si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo: qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu hic sumus. Vita haec non est habitatio justitiae; sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccata mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies uno die fornicemur aut occidamus." („Wenn die Gnade eine wahrhaftige ist, so möge sie eine wahrhaftige, keine scheinbare Sünde aufheben. Gott errettet nicht die scheinbaren Sünder. Sei Sünder und sündige kräftig, aber kräftiger noch vertraue auf Christus und freue dich in ihm, der Sieger ist über Sünde, Tod und Welt. Wir müssen sündigen, solange wir hier weilen. Dieses Leben ist nicht die Stätte der Gerechtigkeit; sondern wir erwarten, wie Petrus sagt, neuen Himmel und

neue Erde, in denen die Gerechtigkeit ihre Stätte hat. Genug daß wir im Reichtum der Gottesglorie das Lamm erkannt haben, das die Sünden der Welt hinwegnimmt. Von diesem mag uns keine Sünde hinwegreißen, selbst wenn wir täglich tausendmal Unzucht trieben oder mordeten.“)

Ich versuche nochmals, die beiden Lebensformen, die jüdische und die christliche, zum Vergleich nebeneinander aufzubauen. — Es werden sich dabei noch einige neue Bemerkungen ergeben. Manches wird scheinbar anders ausgedrückt sein als bisher und nicht alles, was bisher angeführt worden ist, soll bei dieser Zusammenfassung nochmals wiederholt werden. — Wie armselig wäre aber auch ein System, dessen „Stimmen“ in der Gleichheit der immer wiederkehrenden Termini läge und nicht in der Grundansicht, die hinter noch so sehr wechselnden Worten und Gesichtswinkeln ruht.
Das wesentliche und schöpferische Element des Judentums liegt im Zusammenstoß der beiden Welten „edles“ und „unedles Unglück“. Hier der Konflikt, hier die Möglichkeit seiner Lösung durch Gottesgnade. — Kennt das Christentum diesen Konflikt überhaupt nicht? Es wäre dies denkbar, da

ja der ganze Komplex „unedles Unglück“ dem Christentum mangelt. Und könnte man vielleicht auf diese Konfliktlosigkeit die verzweifelte Moralindifferenz zurückführen, die aus dem letzten Lutherzitat spricht? — Doch nicht so ganz. Und der Unterschied zwischen Judentum und Christentum, die ja doch verwandte Weltanschauungen sind, könnte auf diese Art leicht übertrieben, seines Ernstes beraubt werden. — Man darf sich nämlich nicht zu der falschen Meinung verführen lassen, als seien die Bezirke des „edlen“ und „unedlen Unglücks“ einander gleichberechtigt, gleichsam zwei parallele Wandelhallen nebeneinander, beide von denselben Dimensionen. Das ist durchaus nicht der Fall. Das „edle Unglück“ ist dem Bezirk des „unedlen“ vielmehr übergeordnet, es umfaßt ihn von allen Seiten, wie ein ungeheurer Kreis einen viel kleineren mitten in seiner Fläche festhält. Das „unedle Unglück“ kann unter gewissen Aspekten durchaus richtig als bloßer Spezialfall des „edlen Unglücks ‘ angesehen werden. Was ist edles Unglück? Der kleine Mensch, seinem absoluten unendlichen Gott gegenüber gesehen, — die Gefahr, bei dieser Konfrontation als ein Nichts hinzusinken. Und was ist denn im Grunde der Konflikt des unedlen Unglücks mit dem edlen? Die kleine

endliche Tätigkeitsaufgabe des Menschen der Ohnmacht vor dem unendlichen Gott gegenüber, — die Gefahr, daß diese moralische Aufgabe vor der Gott geschuldeten Demut nichts bedeutet, daß ihre irdische Wichtigkeit nicht aufrecht erhalten werden kann. Das Diesseitswunder löst den Konflikt. Durch Gottesgnade behält das Endliche seine Wichtigkeit, die es logisch vor dem Absoluten, ja in einem unbestimmbaren, aber manchmal deutlich fühlbaren Sinne schon bei bloßem Anblick der Milchstraße eingebüßt hat. Dieses Diesseitswunder, dessen jüdischen Sinn ich eben entwickelt habe, hat auch für den Christen Bedeutung. Es vermittelt im Konflikt „Ich kontra Gott", während es bisher im Konflikt „Meine Aktion kontra meine unendliche Demut" einzugreifen hatte. Der Sinn des Diesseitswunders ist aber in beiden Fällen ein entgegengesetzter. Nach jüdischer Auffassung liegt er darin, daß die ethische Diesseitssphäre ihre Wichtigkeit neu zurückgewinnt, daß das Relative im Absoluten nicht verdampft, daß die Welt auch unter blendendstem Licht aller Himmel ihre Konturen bewahrt. Nach christlicher Ideologie tritt das Ich nackt vor Gott, ohne seine Taten, ohne Diesseitssphäre, die längst um Christi willen ihrer Bedeutung entkleidet ist. Der Wunsch bei

einer solchen Konfrontation kann sich nun nicht mehr auf Erhaltung des Ich richten, das gar keine selbständige Aufgabe besitzt, sondern nur auf völliges Absterben. Das christliche Diesseitswunder ist die Vernichtung des Diesseits. — In Formeln ausgedrückt, wäre das Resultat des Diesseitswunders jüdisch: „Mein ethisches Tun ist vor Gott nicht bedeutungslos geworden“ und christlich: „Ich ertrage es, vor Gott nichts zu sein“.

Welche Rolle spielt das Ethische, die menschlich-gute Tat, das unedle Unglück in diesem ganzen Prozeß? — Die der Hefe, des Gährungspilzes, des Anregers. Ohne innere Verpflichtung auf das Ethische (zu dem eben unsere Souveränität, unsere Willensfreiheit uns verpflichtet) gäbe es den schweren Zusammenstoß mit der Welt der Demut, des Sich-Treibenlassens überhaupt nicht. Vom religiösen Standpunkte aus hat also das Moralische nur bedingten Wert, — nicht um seiner selbst willen, als brave Erfüllung eines Pflichtenkreises, — sondern gleichsam als Krankheitsstoff, als Erreger des Konflikts, den Gott allein schlichten kann. Die Rolle ist zweitklassig, gewiß, ist tief genug. Tiefer aber läßt sich das Ethische nicht hinunterdrücken. Daß es dem Christen völlig uninteressant wird, führt letzten

Endes zur Auflösung nicht nur des realen Diesseits, auch des gedanklichen (theologischen) Systems, das Gnade und Freiheit nicht mehr nebeneinander unterbringen kann. Die Uninteressantheit des Ethischen fließt aber als notwendige Folge aus der Eingrenzung der Gnade auf ein einziges Faktum, auf die Erlösung durch Christus. Dies der Angelpunkt. „Gott selbst", sagt deshalb Jesaja der Prophet und hebt dieses „selbst" hervor, als wolle er alle Mittlerschaft, alle historische Vermenschlichung als des Übels Quell ablehnen, „Gott selbst, er kommt und erlöst euch! Dann werden sich die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben öffnen."

[Dialog]

Von Anhängern der Freiheitsreligion (und als solche wurde die jüdische nicht nur von ihren Gegnern, auch von ihren Verteidigern gesehen) wurde bisher stets angenommen, daß die konsequent zu Ende gedachte Lehre von der Gnade zur Erschlaffung führe, daß dem „Gnadengläubigen" nichts zu tun übrig bleibe, da alles nur von Gott abhängig, von Gott im voraus beschlossen, also alles schon fertig sei (Prädestination). Damit aber würde allem Tun des Menschen, auch seinem ethischen Bemühen, das Zei-

chen „spielerisch — unwichtig — unwirklich“ aufgeprägt.
Ich behaupte nun, daß all dies nicht dem Begriffe der „Gnade“ als solchem anhängt, sondern nur dem christlichen Begriff der „Verallgemeinerungsgnade“. Ich behaupte, daß der religiös richtige, der jüdische Begriff der „Gnade“ mit seiner individuellen Variationsmöglichkeit den Menschen nicht deklassiert und daß er ihm wohl „etwas zu tun übrig läßt“. — Die Gefahr der Lebensentwertung, der Moralindifferenz ist also keine Gefahr der Gnadenformel überhaupt, sondern nur der spezifisch christlichen Gnadenformel, die sich auf „Erlösung durch den Christusglauben“ festlegt.
Es ist nur eine andere Seite derselben Anschauung, wenn ich vorhin nachgewiesen habe, daß die katholischen Konzessionen an die „Willensfreiheit“ innerhalb des christlichen Systems Scheinkonzessionen bleiben müssen. — Willensfreiheit kann nämlich, wie ich behaupte, neben „Gnade“ bestehen, aber nur neben jüdisch formulierter, d. h. unmittelbar von Gott abgeleiteter Gnade; neben christlich aufgefaßter Gnade ist sie unmöglich.
Dieser Gedanke ist mir so wichtig, ist so sehr der eigentliche nervus probandi dieses ganzen Buches, daß ich ihm noch einmal in

seine feineren Verzweigungen folgen will. Es ist dies gleichzeitig der Weg eigener Selbstnachprüfung, den man bei einem Urteil von solcher Tragweite, vor der man doch immer wieder erschrickt, auch mehrmals und mit verschärftem Ernst zu gehen nicht müßig finden wird. — Ich wähle die Form eines Gespräches, weil diese am deutlichsten Einwand und Gegeneinwand zeigt, wie sie sich in meiner Seele gekreuzt haben. Meïr nenne ich dabei eine Person, die der Ansicht ist, daß die hier als jüdisch dargestellte Form der „Gnade" eine wesentlich andere, minder exklusive Beziehung zum Begriff der Freiheit und des ethisch bedeutsamen Lebens hat als die christliche Verallgemeinerungsgnade. Acher, sein Gegner, bezweifelt diese grundsätzliche Unterscheidung.

Acher: Wir haben erkannt und stimmen darin überein, daß es keine Vorbereitungshandlungen geben kann, die notwendigerweise das Eintreten der übernatürlichen Gnade nach sich ziehen. Wie kannst du also behaupten, daß das gemeine Leben oder das „unedle Unglück", wie du es nennst, mit der Gnade als Christusglauben geringeren Zusammenhang besitzt als mit der Gnade, die Gott auf allen Wegen ohne Vermittlung eines Mittlers dem Menschen entgegen-

schickt? Ist denn nicht in allen Fällen der Eintritt der Gnade, des Wunders gleich zusammenhanglos mit dem Vorleben, gleich „unverdient"?

Meïr: Vorbereitungshandlungen gibt es nicht. Wohl aber ein Bereitsein. Es äußert sich durch Ablehnung aller sich etwa anbietenden minderen Lösungen und durch gespanntes Warten auf Anzeichen der Übernatur. Nun ist natürlich dieses Warten ein anderes bei dem, der auf seinen Glauben an Christus wartet, als bei dem, der auf Lösung seines Konfliktes zwischen Pflicht und Lust wartet. Um diesen Konflikt zu fühlen, muß er doch zunächst einmal seine Pflicht, d. h. das „Gute der zweiten Ebene", tun, unedles Unglück zu bekämpfen suchen, selbst wenn sein Herz nicht voll von dieser Aufgabe ist. Dadurch eben, daß er das Gute ohne die richtige Lust tut, entsteht der Konflikt, dessen Lösung von Gott erhoffen Frommsein heißt.

Acher: Dann wäre also doch Pflicht und unedles Unglück ein notwendiger Weg, ohne den es keine Gnade gäbe? Also Vorbereitungshandlung . . .

Meïr: Also falsch! Das heißt: gegen unsere Voraussetzung.

Acher: Ich will dir helfen. Vielleicht genügt es, um die Pflicht zu wissen. Sie zu

tun, wäre im strengsten Sinne überflüssig für den Empfang der Gnade. Auf den Konflikt kommt es ja nur an. Diesen empfindet aber ebensosehr, wer das Gute ohne Lust treibt, als der, welcher mit Lust Böses treibt, das er als solches erkennt und verurteilt.

Meïr: Das aber, willst du sagen, ist auch dem Christen eigen. Seine Pflicht tun oder, falls man nur um sie weiß, sie nicht tun, — damit ist die christliche Lebensform ebenso gültig wie die jüdische bezeichnet, und dabei läßt sich ebenso leicht oder ebenso schwer auf Erlösung durch den Glauben an Christus wie auf Erlösung unmittelbar durch Gott warten.

Acher: Ja, das wollte ich sagen. Und wie räumst du diese Gleichsetzung weg?

Meïr: Es ist eben doch nicht dasselbe, ob man auf das eine oder auf das andere wartet. Der Jude wartet auf Lösung des Konfliktes, den er lebt, der Christ auf etwas, was mit diesem gelebten Konflikt nichts Gemeinsames hat, auf den Glauben an ein historisches Ereignis.

Acher: Unrichtig, daß dieser Glauben mit dem erlebten Konflikt nichts Gemeinsames hat. Der Christ erwartet doch von diesem Glauben, daß er in Folgewirkung diesen Konflikt auflösen wird.

Meïr: In Folgewirkung! Damit hast du die

entscheidende Wendung gebraucht. Für den Christen ist Auflösung des gelebten Lebenskonfliktes eine Sache zweiter Hand, die er gewiß gern und dankbar von seinem Erlöser annimmt. Aber identisch mit Erlösung ist ihm diese Konfliktauflösung nicht. Sie bleibt vielmehr immer als Erlösung an den ihr eigentümlichen Tatbestand und nur an ihn gebunden, nämlich charakterisiert als „Christusglauben". Es ist sehr wohl denkbar, daß dieser christliche Erlösungstatbestand einmal ganz unabhängig von jeder Konfliktsauflösung eintritt. Eine solche Zerreißung des Zusammenhangs zwischen „Gnade" und „Konfliktauflösung" ist für den jüdischen Gnadenbegriff, für die unmittelbare Gottesgnade undenkbar.

Acher: Beispiele solcher christlichen „Zerreißung des Zusammenhangs"?

Meïr: Es könnte etwa jemand in voller Harmonie von Trieb und Pflicht leben, entweder infolge besonders günstiger Umstände oder infolge mangelnder geistiger Selbsterkenntnis. — Nach jüdischer Ansicht darf ich mir nicht denken, daß solch einer bei Fortdauer dieses Gleichgewichtes jemals zur Gnade gelangen könnte . . .

Acher: Er ist also schon in der Gnade?

Meïr: Darüber maße ich mir kein Urteil an. Das ist eine Sache zwischen ihm und Gott,

die jedenfalls uns nichts angeht. — Nur soviel können wir sagen: die Erhöhung aus dem gnadenlosen Zustand in die Gnade kann dieser Mensch nicht erleben. Entweder er ist in ihr schon von Anfang seines Gleichgewichtes her oder er erlangt sie niemals, das heißt niemals, solange dieser sein Zustand andauert. — Vom Christen aus gesehen kann man dies nicht behaupten. Denn warum sollte ein solch Gleichmütiger nicht zum Glauben an Christus gebracht werden, der ihm vorher nicht eigen war? Aus der Natur dieses Glaubens geht es jedenfalls nicht hervor, daß er nur von der Trieb-Pflicht-Disharmonie her ergriffen werden kann.

Acher: O doch! Denn dieser Glaube ist paradox und als solcher nur der Leidenschaft zugänglich.

Meïr: Genügt zur Erzeugung von Leidenschaft nicht der Trieb allein und sein Kampf mit materiellen Widerständen? Wozu die Pflicht heranbemühen? Ich behaupte, scharf gesprochen, daß ein Sybarit ohne Bewußtsein irgendeiner Pflicht, aus der bloßen Leidenschaft seines Sybaritentums (darin ist Unglück genug, falls du Unglück brauchst) zum Christusglauben gelangen kann . . .

Acher: Und zur unmittelbaren Gottesgnade nicht?

Meïr: Du hast recht. Da geht der Weg ins

Dunkle. Ich könnte nämlich sagen, im Unglück des Sybaritentums läge doch geheim der Konflikt zwischen Trieb und Pflicht verborgen, den die Gottesgnade braucht, um vorleuchten zu können. Dasselbe aber würdest du dann für die Christusgnade in Anspruch nehmen dürfen. — Es bleibt mir nur übrig, anzuzweifeln, daß Leidenschaft für deinen Christusglauben immanent nötig ist; denn daß solche Leidenschaft stets irgendwie auf eine zugrundeliegende Trieb-Pflicht-Dissonanz zurückgeht, werde ich zugeben müssen. Daß du mit Berufung auf das Paradox Leidenschaft postulierst, würde nun freilich noch Stoff zu vielerlei Zweifeln geben. — Doch ich nehme lieber ein anderes, sichereres Beispiel für das, was ich behaupte: daß nämlich die Erlösung, wie du sie denkst, die durch den Christusglauben inhaltlich ausgeschöpfte Erlösung, aus dem Zusammenhang des Lebens, nämlich der Trieb-Pflicht-Konflikte heraustritt. Bedenke doch dies: unter den Heiden und Juden waren gewiß viele oder manche, in denen dieser Konflikt gnadenhaft geschlichtet war, und doch fehlte diesen Erlösungen jeder Gedanke, wieviel mehr der Glaube an Christus.
Acher: Es scheint mir, daß dieser dein Einwand mehr dogmatischen Charakter hat.
Meïr: Was besagt das? „Dogmatisch“ ist

ein Wort, mehr nicht. Unser ganzer Streit ist, wenn du willst, dogmatisch und brauchte in einer Zeit, die derlei längst überwunden zu haben glaubt, eigentlich nicht mehr geführt zu werden. Da nun uns aber, von allen Zeiten abgesehen, diese Dinge doch so brennend interessieren wie nichts anderes sonst, werden wir wohl vor dem Wörtchen „dogmatisch" nicht erschrecken dürfen?

Acher: Gut, doch dann laß mich gleich auch noch eine andere Seite des Dogmas zu meiner Hilfe aufrufen. Ich ließ dir vorhin etwas hingehen, wogegen ich gleich hätte Einspruch erheben müssen. Ich tue es jetzt. Du sagtest: dem Christen ist „Auflösung des gelebten Lebenskonfliktes eine Sache zweiter Hand". Ist sie dem Juden anderes? Kann sie denn auch nur anderes sein? — Überlege folgendes: Sache erster Hand kann doch stets nur die Gnade selbst sein, nach deiner Ansicht: die unmittelbare Begegnung mit Gott, nach meiner: die Erleuchtung zum Glauben an Christus. Was ist es nun eigentlich, was du immer „unmittelbare Begegnung mit Gott" nennst? Doch auch ein inhaltlich umschriebenes, deutlich umgrenztes Ereignis. Nur nach deinem Glauben in jedem Falle ein anderes, also einmal etwa die aus innerster Seele plötzlich hervorbrechende Willensenergie, ein andermal eine

neuentdeckte Begabung, die den von ihr Erfüllten überwältigt, eine neue Berufung zum Leben, eine bedingungslose Liebe ohne Maß zu einer Frau oder zu einem Idealbild oder zu beiden zugleich, — nach meinem Glauben stets ein und dasselbe Ereignis. Dogmatisch bestreite ich nun, daß irgendeines der von dir angeführten Ereignisse dieselbe Kraft ausströmen lassen kann wie das einzige Ereignis, dem ich solche Kraft beimesse. Damit wäre auch dein Einwand von den Heiden und Juden abgewehrt. — Doch nicht darauf kommt es mir im Herzensgrunde an, mein lieber Freund. Sondern nur darauf, daß die von dir behauptete Gottesgnade in keinem andern Verhältnis zum Leben stehen kann als die Christusgnade, daß also der von dir behauptete Vorzug der allgemeinen Gnade, dem Leben irgendwie inniger verknüpft zu sein, sich nicht erweisen läßt. An diesem Punkte stehe ich jetzt: Sowohl in deiner wie in meiner Denkform teilt sich nämlich die Gnade in ein Ereignis erster und zweiter Hand. Das Ereignis erster Hand ist bei dir vielfältig, von vornherein unbestimmbar, — bei mir eindeutig. Bei uns beiden aber ist die Auflösung des Trieb-Pflicht-Konflikts erst Ereignis zweiter Hand, Folgewirkung des ersten und eigentlichen Heilsereignisses. Somit bei uns beiden ge-

rade in diesem von dir behaupteten Umstand kein Unterschied. — Mit andern Worten: sowohl der Jude wie der Christ arbeitet im Gebiet des unedlen Unglücks, des Moralischen ohne jeden Zusammenhang mit dem ewigen Heil, ein solcher Zusammenhang läßt sich auf keine Weise konstruieren, auch durch den im unedlen Unglück gegebenen Trieb-Pflicht-Konflikt, der durch Gnade gelöst würde, nicht. — Diese Lösung ist zwar Folgewirkung der Gnade, gleichsam ihre Fußsohle. Das Haupt aber, mit dem sie in unser Normaldasein einbrechen muß, hat mit diesem Konflikt gar nichts zu tun . . .

Meïr: Und das eben ist es, was ich bestreite. Wenn man dieses Haupt im Christusglauben finden will, dann allerdings stimmt das, was du sagst, und die christliche Diesseitsindifferenz findet schon darin ihre vollständige und natürliche Begründung. Fühle ich aber dieses Haupt der Gnade, mit dem voran sie ins Leben hereinstürmt, als unmittelbare Begegnung mit Gott, dann kann ich nicht zugeben, daß mein gelebter Zwiespalt zwischen dem, wonach es mich mit göttlicher Begierde meines gottgeschaffenen Leibes zieht, und dem, was ich für göttliches Recht halte, mit der Erscheinung dieses Hauptes gar nichts zu tun hat. Richtig ist, daß die

Fußsohle der Gnade (um bei deinem Bilde zu bleiben) den Konflikt schlichtet. Aber das könnte sie nicht, wenn nicht auch das Haupt selbst einen Zusammenhang hätte mit dem, was ich bis an den Ort der Erscheinung hin gelebt und gelitten habe. Einen Zusammenhang sage ich, mehr nicht. Du brauchst mich nicht durch Winke aufmerksam zu machen: eine Beziehung wie zwischen Folge und Ursache, durch den gerade das Gnadenhafte der Gnade verdorben würde, nehme ich nicht an. Es muß aber ein Drittes geben, das die Mitte hält zwischen dem notwendigen Eintreten der Gnade (das wir beide ablehnen) und der völligen Gleichgültigkeit der Gnade gegenüber dem vorangehenden Zustand. „Zusammenhang" nenne ich dieses Dritte, zunächst ganz vage, ganz allgemein, und wenn ich mich überhebe und noch ein wenig näher an dieses Heiligste heranzutreten wage, so finde ich: Lebensstoff ist das Gemeinsame der beiden Zustände, Bezogenheit auf den Trieb-Pflicht-Konflikt, gerade das also, was der Christusgnade fehlt. So fasse ich, was Gnade und vorangegangenes Normaldasein zwar in ihrer Disparatheit beläßt, aber doch beide unter den einen Titel subsumiert: Schicksale des Menschen! — Ganz konkret gesprochen: es kann also einer den Weg des

unedlen Unglücks gehen und nicht zur Gnade gelangen und es kann wiederum einer den Weg des unedlen Unglücks nicht gehen und dennoch zur Gnade gelangen. Aber eines ist unmöglich, daß einer zur Gnade gelangt, ohne daß ihm der Weg des unedlen Unglücks zumindest wichtig wäre. Denn auch der, der ihn nicht geht, der also seine Pflicht vergißt, sie mißachtet als Sünder, gelangt zur Gnade niemals, ohne daß ihm dieser Weg wichtig, nämlich negativ-wichtig wäre. Wichtigkeit des unedlen Unglücks und der in ihm waltenden Willensfreiheit für den Bereich der Gnade: das ist der Lehrinhalt meines Judentums. Nicht notwendiges Folgen der Gnade aus Pflichterfüllung, aus Freiheitsäußerung im unedlen Unglück. Aber Wichtigkeit des einen für das andere und *gerade deshalb* sogar entscheidende Wichtigkeit der Gnade (ihrer Fußsohle, wie du es nennst) für das Diesseits. — Was du nun noch dogmatisch dagegen eingewendet hast, daß nämlich das Ereignis, wie es mir vielfältig vorschwebt, dem deinen nicht ebenbürtig sei, das will ich hier nicht mehr erörtern. Hier nämlich hast du das Wort „dogmatisch“ doch schon mit einer etwas andern Färbung ins Gefecht gebracht, als ich seinen Gebrauch für uns beide verteidigt habe. Bezieht es sich hier immer

noch in deinem Sinne auf ein Glaubenserlebnis, das weiterer Diskussion ebensowenig zugänglich als bedürftig ist, dann ergibt es sich von selbst, daß wir abbrechen müssen. Bezeichnet es aber keinen „Glauben", sondern nur ein „Sich-hinter-einen-Glaubenssatz-Verschanzen", also ein dialektisches Stratagem statt einer Bewegung der Seele, — dann brechen wir um so schneller ab! Denn so sehr wir von den beiden hohen Namen entfernt sind, die wir uns für unsere Unterredung angemaßt haben, ebenso entfernt wollen wir uns doch jedenfalls auch, so meine ich, von „Dogmatikern" dieses allzu literarischen Schlages halten. —

[Die falschen Unterscheidungen zwischen Judentum und Christentum]

Das Christentum hat eine allgemeine abstrakte Formel für die Gnade aufgestellt, statt lebendiger Vielfältigkeiten. Die „Verallgemeinerungsgnade" scheidet das Christentum vom Judentum.

Wenn so das einzig reale Kriterium aufgedeckt ist, eröffnet sich die verlockende Gelegenheit, die vielen angeblichen Unterscheidungen zwischen Christentum und Judentum, von denen die Literaturen aller Völker wimmeln, zurückzuweisen. — Doch

ich schreibe keine Apologie des Judentums. Die Darstellung seiner positiven Werte soll (meiner Absicht nach) jede Defensive überflüssig machen. So begnüge ich mich mit ein paar Notizen zu dem Thema der „falschen Unterscheidungen".

Es ist nicht richtig, daß das Judentum partikularistisch, eng-national sei gegenüber dem Universalismus des Christentums. — Hierüber (wie auch über die folgenden Punkte) finden sich in den andern Kapiteln dieses Buches gelegentliche Bemerkungen, die ich hier nicht wiederholen mag. Ich führe noch folgenden Artikel der Prager zionistischen Wochenschrift „Selbstwehr" an:

Nächstenliebe.

Sie schreiben — und wir wissen, es geschieht im Namen etlicher Ungenannter — Sie könnten sich über die nachgelesene Stelle im 3. Buch Moses Kap. 19 V. 18, doch nicht ganz beruhigen. Sie meinen, das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" könnte immerhin nur auf den Nächsten des eigenen Volkes bezogen sein und nicht auf jeden Nebenmenschen, daß es also den Anschein habe, als wäre erst durch Christus der Sinn des Verses aufs Allmenschliche bezogen worden. Wir wandten uns, um nichts zu über-

sehen, an den hervorragenden Kenner unseres Schrifttumes, Rabbiner Prof. Stark, und geben Jhnen und den etlichen Ungenannten zuliebe an dieser Stelle seine Antwort wieder:

Ein großer Lehrer in Israel hat das Gebot der Thora: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" als deren Kern und Wesen bezeichnet. Dieser Lehrer war R. Akiba. Dieser bemerkte zu dem Gebote: Su kelall gudol bathorah, das ist die Grundlehre der Thora (Bereschit Rabbah c. 24). Die gleiche Bemerkung machte sein jüngerer Lehrgenosse Ben Asai zu Genesis K. 5, V. 1, wo die einheitliche Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes und die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott gelehrt wird. Der Midrasch stellt beide Bemerkungen zusammen, womit er offenbar andeuten wollte, daß sie sich gegenseitig ergänzen und erklären. Sollte nämlich jemand glauben, daß in dem Gebote der Nächstenliebe unter Rea „Nächster" nur etwa der Glaubens- oder Volksgenosse zu verstehen sei, so soll der Hinweis auf die einheitliche Abstammung aller Menschen ihn belehren, daß eine solche Annahme auf einem Irrtume beruhen würde. Daß diese Befürchtung begründet gewesen ist, beweisen viele christliche Theologen und Bibelforscher der neuern Zeit.

Ein diesbezügliches Beispiel liefert die dritte Anmerkung auf Seite 510 des ersten Bandes der Geschichte des Volkes Israel von B. Stade. Dort heißt es: „Es ist ein durch seine Unverfrorenheit auffallendes Beginnen, wenn versammelte Rabbiner dem christlichen Publikum einzureden suchen, daß die Juden durch Gebote, wie Lev. 19, 18; 24, 22, zu gleichem sittlichen Verhalten gegen alle Menschen verpflichtet seien und das Judentum zur Religion der Menschenliebe stempeln. Man spekuliert hierbei auf die falsche Übersetzung von Rea „Volksgenosse" mit „Nächster" und Ger mit „Fremder" in der deutschen Bibel. Ich zweifle zwar keinen Augenblick, daß jene Rabbiner wirklich nach solchen Grundsätzen handeln und auch ihre Gemeinden hierzu zu erziehen suchen, allein dann handeln sie unter dem Einflusse der christlichen Ethik und gegen die Ethik des talmudischen Judentums." Ich will Stade das „Unverfrorenheit" nicht zurückgeben, denn das wäre nicht jüdisch und nicht talmudisch, weil er mehrmals das Judentum gegen die schändliche Lüge der Blutbeschuldigung in Schutz genommen und Undank weder jüdisch, noch talmudisch ist. Aber die Dankbarkeit darf uns nicht hindern die Wahrheit zu erforschen und auszusprechen: Und da möchte ich Herrn Stade

fragen, wo denn die Quelle für die Lehre von der „christlichen Nächstenliebe" und Ethik ist? Offenbar in den Evangelien Matthäi K. 22, V. 35—40 und Marc. K. 12, V. 28—34. Hören wir nun, was dort erzählt wird: „Und einer aus ihnen (den Pharisäern), ein Lehrer des Gesetzes, fragte und versuchte ihn (Jesu) und sprach: „Meister, welches ist das größte Gebot im Gesetze?" Jesus sprach zu ihm: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüte. Dieses ist das größte und vornehmste Gebot. Das andere ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zweien Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten." In Ev. Marc. wird dieser Vorfall in folgender Weise erzählt: „Und es trat hinzu einer der Schriftgelehrten, der zugehört hatte, wie jene ihn befragten; und wie er sah, daß er ihnen wohl geantwortet hatte, fragte er ihn, welches das erste Gebot von allen sei? Jesus antwortete ihm: „Höre Israel, der Herr, dein Gott ist ein einziger Gott. Und du sollst den Herrn, deinen Gott lieben, von deiner ganzen Seele, von deinem ganzen Gemüte und aus deiner ganzen Kraft. Dieses ist das erste Gebot. Das andere ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Es ist kein größeres Gebot als dieses."

Nun frage ich, hat Jesu nach diesen Berichten der Evangelien überhaupt etwas Neues gelehrt, oder auch nur lehren wollen? Hat er nicht lediglich die Frage des Pharisäers und Schriftgelehrten, welches das größte und wichtigste Gebot des Gesetzes (der Thora) sei, beantwortet, und zwar damit, daß er das im Lev. K. 19, V. 18 enthaltene Gebot: Weohawtu lereachu kumachu, „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" als solches bezeichnet? Und da Jesus nicht deutsch sprach, sondern hebräisch, und nicht die deutsche, sondern die hebräische Bibel gelesen hatte, so hat er gewiß die Stelle im Urtexte zitiert. Wenn nun Rea, wie Stade behauptet, „Volksgenosse" bedeutet, so konnte es ja im Munde Jesus, der das ja jedenfalls noch besser wissen mußte als Stade, keine darüber hinausgehende Bedeutung erhalten. Wenn daher das Gebot der Nächstenliebe in der Thora begrenzt ist, sich nur auf die Volksgenossen erstreckt, dann ist dies auch bei dem Gebote der Nächstenliebe in den Evangelien der Fall, da ja in den letzteren nur das erstere wörtlich und mit ausdrücklicher Hinweisung auf dasselbe zitiert wird. Der Stifter des Christentums hat nach den Berichten in den Evangelien in dieser Hinsicht nichts weiter getan, als daß er, gleich R. Akiba, nach dem

Zeugnisse des Midrasch, das Gebot der Thora: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst," für Kelall gudol bathorah, die wichtigste und wesentlichste Lehre der Thora erklärt hat.

NB. Die in diesem Artikel angeführten Worte des R. Akiba und Ben Asai lauten (nach Lazarus) wie folgt: „Akiba hatte die Vorschrift ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst' als den großen Grundsatz des ganzen Gesetzbuches bezeichnet. Ben Asai aber erklärte, die Worte: ‚Dies ist das Buch der Geschichte des Menschen' (I. Moses 5, 1) enthalten den noch größeren Grundsatz. ‚Des Menschen', das bedeute aller Menschen in ihrer Einheit und in ihrer Gleichheit, denn alle sind, wie es in demselben Verse weiter heißt, ‚im Ebenbilde Gottes' geschaffen. (Sifra, Kadoschim Kap. 4, vgl. auch Jerus. Nedarim 10, 3.)" —
Bei Lazarus finde ich ferner aus der „Mechiltha Jithro" zitiert: „Die Offenbarung wurde öffentlich in der freien Wüste gegeben (d. h. in einem Landstrich, der keinem eigen ist); denn wäre sie im Lande Israel gegeben worden, so hätten die Israeliten sagen können: die andern Völker haben nicht teil daran. Darum wurde sie öffentlich in der freien Wüste gegeben; sie ist das

Eigentum der ganzen Welt. Jedem steht es frei, sie aufzunehmen."

„Die kategorische Pflicht der Krankenfürsorge bezieht sich nicht allein auf Juden, sondern gilt unbedingt und ausnahmslos gegen alle Menschen überhaupt, selbst gegen Heiden" (Traktat Gittin 61A, zitiert von Samuel Rappaport, „Aus dem religiösen Leben der Ostjuden"). Die Stelle lautet (zitiert nach Wünsche ‚Der babylonische Talmud in seinen hypodischen Bestandteilen'): „Die Rabbinen haben gelehrt, man ernähre die Armen der Fremden (Nochrim) mit den Armen Israels, und man besuche die Kranken der Fremden mit den Kranken Israels, und man begrabe die Toten der Fremden mit den Toten Israels der Wege des Friedens halber." In Erklärung dieser berühmten Stelle führt Maimonides (Hilchot Melachim) die Schriftworte an: „Gut ist der Ewige allen und seine Barmherzigkeit waltet über allen seinen Geschöpfen" sowie „Ihre (der Thora) Wege sind voll Anmut und alle ihre Pfade Friede."

Die Eigentümlichkeit der hebräischen Sprache, das gezählte Hauptwort hinter höheren Zahlwörtern im Singular zu setzen, wird vom Kommentar „Wajikra rabba" geistreich und liebenswürdig so erklärt: „Mit

siebzig Seelen zog Jakob nach Ägypten. ‚Seele‘ im Singular heißt es (Exodus 1, 5), nicht ‚Seelen‘ im Plural. Um zu lehren: Eine Seele sollten die Menschen sein, wie Gott Einer ist.“ — Dies, nebenbei bemerkt, ein Beispiel, wie Talmud und rabbinische Schriften nicht um der Grammatik willen, sondern um ihr Weltgefühl auf alle mögliche Art auszudrücken, Grammatik treiben.

All dies nicht beachtend (besser gesagt: nicht wissend), gilt es unter Gebildeten und Halbgebildeten, vorzüglich unter Theosophen und Literaten als ausgemacht, daß der „alte Judengott“ sehr hochmütig und nationalstolz war und daß die jüdische Religion die Unverschämtheit habe, das eigene Volk als „auserwählt“ zu bezeichnen. — Was hilft es, daß Hugo Bergmann („Worte Mosis“) den wahren Sinn dieser Auserwähltheit in einem „Mehr von Pflichten, nicht Mehr von Rechten“ nachgewiesen hat? Ich zitiere aus Hugo Bergmanns viel zu wenig gekanntem schönen Buch: „Zu einem Bundesschluß gehören stets zwei Parteien, die sich auf die Abmachungen verpflichten. Aber in allen Mose-Erzählungen, die wir besitzen, ist die Verpflichtung immer nur einseitig bei Israel (Hugo Großmann, Mose und seine Zeit). Denn die Verpflichtung, die Gott in der Fassung des „Vertrages“ ein-

geht, ist in Wahrheit eine Bindung des auserwählten Volkes. Israel verpflichtet sich nach dem Vertrage, Gottes Wort zu erfüllen. Wozu aber verbindet sich Gott? Israel zu erwählen, es zu einem Reich von Priestern und zu einer heiligen Nation werden zu lassen. Aber dies ist ja doch wieder nichts anderes, als was die Verpflichtung Israels besagte. In der Selbstheiligung, in der Gotterfülltheit besteht eben die Erwählung. — In Zeiten des Verfalls hat freilich auch Israel geglaubt, Gott selbst sei durch den Bund verhalten, sein Volk zu schützen, zu verteidigen, zu erhöhen. Der „Vertrag" enthält nichts von alledem." — In solchen Verfallszeiten traten aber Propheten auf und bekämpften den verfälschten Begriff der Auserwähltheit. So verkündete Amos: „Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten? ist der Spruch Gottes. Habe ich nicht Israel aus Ägypten hergeführt und die Philister von Kaphthor und die Aramäer aus Kir?"

Nichts ist so schwer zu entwurzeln wie religiöse Vorurteile, deren Samen die christlichen Kirchen eifrig gepflegt haben, um ihre eigenen Vorzüge vor dem Judentum populär zu machen. Diese Riesenreklame, jahrhundertelang fortgesetzt, hat Erfolg gehabt. Auch unter den in ihrer eigenen Tra-

dition nur oberflächlich oder gar nicht unterrichteten Juden von heute. — Ich habe dieses Buch geschrieben, nicht nur um mein Herz zu erleichtern, mir selbst einige Klarheit zu verschaffen, . . . sondern auch um andere aufzufordern, ihre Begriffe von Judentum und Christentum von Grund aus durchzurevidieren.

Nicht national begrenzt ist das Judentum. Aber, das ist richtig, es ist nicht national indifferent. Kraft der Möglichkeit des Diesseitswunders sind dem Juden alle irdischen Differenzen wichtig, es darf nichts vernebelt, nichts übergangen werden. Eine Gelatineschicht von „Katholizismus" über alle Nationen gießen und damit das Problem der Nationalitäten gelöst zu haben meinen, — solche äußerliche Gleichmacherei widerspricht gewiß dem jüdischen Geist, der Gegebenheiten nicht zu bagatellisieren wünscht. Deshalb wendet sich Gottes Wort, Prophetenwort an alle! (Jesaja 49: „Hört auf mich, ihr Inseln, und merkt auf, ihr Völkerschaften in weiter Ferne . . . Und er sprach: Dafür, daß du mir als Knecht dienst, ist's zu gering, daß du nur die Stämme Jakobs aufrichten und die aus Israel Bewahrten zurückbringen solltest: und so mache ich dich zum Lichte der Heiden, daß mein Heil bis ans Ende der Welt

reiche.") — Aber die Juden empfangen das Joch eigener Gebote, strenger Satzungen. Ob das eine besondere Auszeichnung ist? Gewiß liegt auch etwas Auszeichnendes darin, das soll nicht bestritten werden. Aber ein kluger Frommer sagte mir einmal zwischen Scherz und Ernst: „Die Juden haben viele Gebote, mehr als andere Völker. Ein halsstarriges Volk. Sie mußten unter strengere Zucht genommen werden." Wer die erschreckende Disziplinlosigkeit z. B. unter den jüdischen Politikern kennen gelernt hat, die selbst im Augenblick äußerster Not und Bedrängnis ihre subjektive „Nuance" nicht aufzugeben gewillt sind, ist geneigt, dieses Wort hundertmal zu segnen. Unsere Thora erweist sich auch in diesem Punkt als ein Buch von geradezu abgründiger Wirklichkeitseinsicht, Moses als ein Gesetzgeber, dessen Voraussicht über Jahrtausende hin nur durch göttliche, gnadenhafte Inspiration erklärt werden kann. Auf diese Art Leben verstehen, Leben vorauswissen, Leben lenken kann nur, wer hoch über allem Leben steht. „Mit dem vollen Recht der Faktizität" (ich gebrauchte diesen Ausdruck schon einmal bei ähnlicher Gelegenheit) wurden die Juden auserwählt, besonders schwere Gebote und Verpflichtungen zu tragen. Es war dies nötig, den lebendigen Tatsachen ent-

sprechend, — sonst gäbe es längst die Juden und ihre religiöse Spannung unter der Menschheit nicht mehr.

Mit dem Vorwurf der Auserwähltheit steht der Vorwurf des „Gottes der Rache“ in Zusammenhang. Darüber schrieb ich schon (im vierten Teil dieses Buches). — Nur noch eines: der hebräische Name Gottes, dessen Vokalisation nicht überliefert ist, besteht aus vier Konsonanten, und zwar aus den weichsten, zartesten, die die Sprache kennt, nämlich JHWH. Ein seltsamer „Gewittergott“, dessen Namen so mild klingt und von dem im Buch der Könige (I 19, 11ff.) berichtet wird: nicht im Sturmwind zeigte er sich dem Propheten, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer. „Nach dem Feuer aber ließ sich ein sanftes Säuseln vernehmen. Als Elia das hörte, verhüllte er sein Antlitz mit seinem Mantel, ging hinaus und trat an den Eingang der Höhle. Da redete ihn eine Stimme an und sprach: Was willst du hier, Elia?“ — —

Das Judentum ist nicht die Religion der exklusiv-strengen Gerechtigkeit, des Gesetzes*, gegenüber einer christlichen Reli-

* Hierüber und über die andern „falschen Unterscheidungen“, auch über die „Vorhallentheorie“ steht viel Richtiges in dem kleinen Buche Eschelbachers „Das Judentum im Urteile der modernen protestantischen Theologie“.

gion des Herzens und der Liebe — nicht die der, ‚Freiheit" gegenüber der „Gnade" —, es ist auch nicht gegenüber christlicher „Entdeckung der Seele" ein Ritualien-Potpourri, — von all dem war hier schon die Rede. All diese Unterscheidungs-Fiktionen fallen dahin, wenn man die eine richtig begriffen hat. Man höre noch diesen Talmudsatz: „613 Gebote wurden Moses für das Volk übergeben. Dawid faßte alle in elf zusammen (im 15. Psalm), der Prophet Jesaja in sechs, der Prophet Micha in drei: Was fordert der Ewige von dir als auf Recht halten, Liebe üben und demütig wandeln vor deinem Gotte, Jesaja beschränkte sie abermals auf zwei: Wahret das Recht und übet Gerechtigkeit, Amos aber brachte alle auf den einen Satz: Suchet mich und lebet!"

Man wird schwerlich einen erhabeneren Ausdruck der Religiosität finden als dieses von Gott in die Welt hinausgesandte: „Suchet mich und lebet".

Mehr ist nicht zu sagen. Denn hier stehen wir wieder bei dem einzigen, dem grundlegenden Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Weltgefühl. Lebet und suchet mich, suchet mich lebend, in der ganzen Breite allen Lebens . . . Und daneben das christliche: Es gelangt keiner zum

Vater anders als durch den Sohn. Die vorgeschriebene Marschroute. —
Das Judentum gibt keinen Weg an. Es hat nur nahe Pflichten, die erfüllt werden müssen, ohne irgendeine Anwartschaft auf die Seligkeit, aus bloß menschlicher Verpflichtung, — es gebietet, gleichzeitig das Allerfernste, das Unendliche anzuerkennen, zu fürchten, nach dem Satze des R. Chanina — und in Demut zu hoffen, daß aus ganz unverhofften Richtungen, ohne alle Ankündigung, plötzlich die Gnade dich überkommen wird, die Liebe zum Unendlichen, das du aus dir selbst nur fürchten konntest. Wir wandeln zwischen Kulissen des Lebens. Aus welcher Kulisse mit einemmal das wirkliche Leben auf uns zuspringen wird, das wissen wir nicht. Eben deshalb ist es uns unmöglich, irgendeine der Kulissen von vornherein geringzuschätzen oder auch nur wegwerfend zu äußern: „Kulisse!"

[Die individuelle Gnade. — Aus einem Tagebuch]

Von einem Buch, das die abstrakte Jesusgnade bekämpft und das persönliche Gnadenerlebnis so entschieden in den Mittelpunkt stellt, müßte man nun wohl mit Recht eine genauere Beschreibung dieses Erlebnisses erwarten. Hier ist der Moment, wo

der Leser dem Autor an den Leib rückt: Und wie steht es mit dir? Hast du selbst an dir diese Gnade erlebt, von der du immer wieder redest? Ist dir Gott begegnet und wie? usf.

Gesetzt den Fall nun, der Autor hätte gewichtige Gründe, die es ihm durchaus verböten, sich vor seinem Gewissen als so etwas wie einen Religionsstifter zu fühlen; oder er hätte überhaupt noch nie das Gnadenerlebnis gehabt und lebte nur der Hoffnung auf ein solches; oder er könnte oder er wollte nicht mitteilen, was innerhalb seiner Seele an diese Sphäre von Göttlichkeit angeklungen hätte, — so befände er sich jetzt in einer argen Verlegenheit. In der Verlegenheit, daß sein Terminus der „persönlichen Gnade" mangels individuellen Beispiels oder sonstiger Ausgefülltheit zu einer Spielmarke abgegriffen würde und sich schließlich nicht minder abstrakt oder noch abstrakter erwiese als die lebhaft abgelehnte Abstraktions- und Verallgemeinerungsgnade.

Glücklicherweise (es gibt solche Zufälle) wurde mir ein Heftchen in die Hände gespielt, das Aufzeichnungen einer mir bekannten Person über Erlebnisse solcher Art enthält. Es scheinen, soweit mir ein Urteil hierüber zusteht, nicht gerade Erlebnisse der allerhöchsten Grade zu sein. Aber zur

Veranschaulichung dürften sie genügen. Man nimmt eben, was man hat. — Angenehm berührt es mich, daß der Schreiber sich bei Darlegung seiner Zustände einer gewissen Kühle und Nüchternheit befleißigt. Nirgends versucht er, die gleichsam wissenschaftliche Stimmung, in der er als ein Sich-Erinnernder seine Gnadenerlebnisse festhält, mit dem in der Vergangenheit liegenden Zustand der Ekstase selbst zu vermischen. Er panscht also nicht, er scheint nichts verfälschen zu wollen, er zieht eine saubere Trennungslinie zwischen dem, was als unbegreifliche Entrückung hinter ihm liegt, und seiner in der Zeit des Schreibens ihn beherrschenden Absicht, die Vergangenheit so gut es gehen mag, sich ins Gedächtnis zu rufen. Seltsamerweise glauben manche, die Ähnliches versucht haben, durch einen aufgeregten, abrupt lallenden Stil darüber hinwegtäuschen zu müssen, daß sie im Moment des Schreibens bereits Reflektierende und nicht mehr unmittelbar Erlebende waren. Oder wollen sie vielleicht gar ihre Erlebnisse auf diese Art glaubwürdiger machen? Doch will ich der Methode wegen keinen Streit erheben. Auch die „aufgeregte“ hat ihre Vorzüge, sie setzt (günstigenfalls) dichterische Ekstase an Stelle der religiösen und wer wollte leugnen, daß diese beiden ihr Gemeinsames

haben. — An diesem Punkt meines Buches jedoch, wo es um Erkenntnis geht, dürfen wir meinem Freunde dankbar dafür sein, daß er, wie es scheint, für diesmal das Bedürfnis gehabt hat, sich möglichst schlicht, nahezu medizinisch auszudrücken und eine Katze: Katze zu nennen.

Ich lasse einen Auszug aus den seltsamen Notizen folgen:

„Mehrmals in meinem Leben habe ich Empfindungen gehabt, die mich, deutlich abgrenzend, über die Planebene meines sonstigen Gefühlsablaufs emporgehoben haben. Fast an alle kann ich mich erinnern. Im übrigen beschäftige ich mich nicht viel mit meiner Vergangenheit. Ich denke immer: dazu wird im Alter Zeit genug sein. Aber diese Ereignisse haben sich so stark aus allem übrigen herausgehoben, daß sie sich gewissermaßen der Reproduktion in meinem Gedächtnis von Zeit zu Zeit geradezu aufdrängen.

Es sind aber zwei Abstufungen zu unterscheiden: — die niedere erlebe ich relativ häufig, sie ist aber nur ein Abglanz, eine Analogie der höheren. Zu günstigen Zeiten habe ich sie zwei- oder mehrmals in einem Jahr gekostet, während mir die höhere Stufe binnen fünfundzwanzig Jahren im ganzen nur vier- oder fünfmal zuteil geworden ist.

Die niedere Stufe steht immer mit Kunstwerken in Verbindung. Ich erlebe sie bei manchen Kunstwerken ganz regelmäßig an gewissen Stellen. Den Vers: daimoniē, mē moi ti liēn akachizeo thymo in der Ilias (Hektors Abschied von Andromache) konnte ich nie rezitieren, ohne daß mir die Tränen in die Augen schossen. Selbst beim unliebsamen Auswendiglernen der ganzen Stelle, als Gymnasiast, weinte ich, so oft ich an diese Zeile kam. — Dann gibt es eine Stelle im zweiten Klaviertrio von Schubert. Ferner die ganzen ersten Szenen in der „Verkauften Braut", besonders da, wo Mařenka beginnt: „Würde ich solches je von dir erfahren" (ich weiß nicht, wie die deutsche Schandübersetzung das verballhornt hat). Ferner gewisse Absätze in Mahler-Symphonien, Berlioz, — in Goethes Lyrik, — das „Hohe Lied", die ersten Verse des „Predigers" u. a. — Mit ästhetischem Wohlgefallen ist dieses Gefühl nicht zu verwechseln. Denn es gibt Ästhetisches vom höchsten Range, das meine Begeisterung auslöst, ohne dieses Gefühl. Auch Rührung hat mit diesem Gefühl nichts zu tun.

Die höhere, um vieles seltenere Stufe ist das eigentliche Erlebnis. Sie tritt ohne Stütze eines Kunstwerks ein, im gelebten Leben, sie scheint „Freiluft" zu brauchen. Mit der

vorigen Stufe hat diese im wesentlichen nur die physischen Begleitumstände gemeinsam und einzelne Details des Gefühls. Zunächst will ich also diese physischen Begleitumstände beschreiben.

Sie sind: Wärme im Kopf, bis zu Kopfweh gesteigert, Krampf, dann Tränen. Die Tränen können versiegen, dann wiederholt sich der Krampf, bis wieder Tränen fließen. Die ganze Erscheinung geht also in Wellen vor sich und kann unter günstigen Umständen bis zu einer Viertelstunde dauern. So sagt mir wenigstens meine Erinnerung. Faktisch gemessen habe ich natürlich die Zeit nie. — Ich bin versucht, in diesem ganzen somatischen Vorgang gewissermaßen den Gegenpol des geschlechtlichen Organismus zu erblicken, eine wollüstige Erschütterung, — aber im Geistigen, in der Richtung gegen das Unendliche hin — eine Ejakulation des Gehirns gleichsam. In heißen Tränen (Gegenrichtung des Sperma) bricht es hervor. Ein Gefühl unsäglich tiefer Reinigung begleitet den Akt, der an sich schmerzhaft ist, dessen Unbehagen aber durch dieses Reinigungsgefühl weit überwogen wird. Vielleicht sind die heiligen Waschungen und Bäder, die in so vielen Riten vorgeschrieben werden, als Symbol und rückrufende Erinnerung dieses seltenen Erleb-

nisses einer sinnlich fühlbaren, geistigen Reinigung eingesetzt.
Vom Ort, an dem es eintritt, scheint das Erlebnis völlig unabhängig zu sein. Es bedarf keiner Abgeschiedenheit. Einmal überfiel es mich mitten im Trubel eines großstädtischen Bahnhofes. Einmal inmitten noch minderer Realität. Freilich auch im stillen Park oder auf dem verlassenen nächtlichen Flußkai.
Starke Spannung, Aufregung bereiten es vor. Ins einzelne zu gehen widerstrebt mir, nur das Allgemeine der Erscheinungen beschreibe ich. — Ist der Zustand eingetreten, so charakterisiert er sich durch eine äußerste Leichtigkeit. Ich kann dann nie begreifen, wieso ich nicht immer in ihm bin. Ich habe das Gefühl, daß die ganze vorangegangene Zeit meines Lebens ein Irrtum, ein unbegreiflicher Abweg war, daß ich nur durch unverzeihliche Dummheit, durch eine besondere Blindheit daran gehindert wurde, seit jeher und immer mich so unendlich frei und glücklich zu fühlen wie gerade jetzt. Und vor allem ist es mir gewiß, daß ich mich von nun an bis in alle Zukunft nie mehr und durch nichts aus diesem mir so natürlichen Zustand werde hinausdrängen lassen. — Obwohl ich also vernunftmäßig weiß, wie selten dieses Erlebnis ist, gibt es sich im Moment seiner Gegenwart nicht als etwas Außer-

ordentliches oder Sonderbares, vielmehr als die Regel und Ordnung selbst. Zu solchen Reflexionen aber ist man während des Erlebnisses nicht fähig. Erst mit seinem Abklingen stellen sie sich ein.

In diesem Abklingen unterscheiden sich die beiden Abstufungen. Die niedere, durch Kunstwerke veranlaßte Stufe hat merkwürdig geringe Nachwirkung. Die kleinste Erschütterung des Alltags zerstört ihren Rhythmus, fast unvermittelt bricht er ab. — Tritt dagegen das Erlebnis in seiner weit selteneren Form, als direkte Lösung einer Lebenskrise ein, dann stehen noch viele Tage, ja Wochen unter seinem Einfluß. Das ganze Dasein scheint verwandelt und gewährt einen neuen Sinn. Es ist eine mit nichts anderem vergleichbare Stimmung von Einsicht, Entschlossenheit, Güte. Die im Erlebnis selbst gelegene Prophezeiung von seinem Anhalten für immer scheint sich zunächst zu bewahrheiten. Obwohl die akute, von Tränen begleitete Erschütterung vorbei ist, hat sich doch das Gesamtbild der Welt, wie es sich bei Ausbruch des Gefühls bot, nicht verändert. — Das weitere Rätsel besteht nun nicht in der Stimmung selbst, die auch weiterhin als eine ganz natürliche sich kundgibt, sondern darin, wie die Welt es nun doch zustande bringt, auf unmerkliche

Art einzudringen, Steinchen um Steinchen abzutragen und zum Schluß den Rest des Bauwerkes, der immer noch solid erscheint, wegzublasen wie man eine Flaumfeder wegbläst.

Ich kann mir sehr wohl die nächsthöhere Stufe vorstellen, der ich noch niemals gewürdigt worden bin. Sie besteht nicht in erhöhter Intensität, wohl aber in erhöhter Stetigkeit, Dauer des Erlebnisses. Daher nennt der Sohar die Heiligen „Söhne der Treue".

Welches ist nun der Inhalt des Gefühls? Bisher habe ich es ja nur von außen beschrieben. — Über den Inhalt etwas zu sagen, das fällt freilich sehr schwer. Ich werde wohl auch da nur an der Peripherie bleiben müssen. — Freude ist dabei, aber Freude ist nicht das Wesen des Gefühls. Kraft ist dabei, Erwartung und Hingabe, — aber das alles trifft nicht die Mitte. Ich will es so zu beschreiben versuchen: — ein Gefühl, als ob nichts unmöglich wäre, und zwar im guten Sinne, als ob das Böse und die Sünde besiegt seien und als ob man überhaupt nie mehr etwas Böses tun, ja nicht einmal mehr in die Versuchung gelangen könne, es zu tun. Ich erinnere mich, daß ich in solch einer Stimmung, die mich wochenlang beherrschte, ein Buch, das auf meinem Nachttisch lag und das von

strengen Gewissensprüfungen handelte, plötzlich wie etwas ganz Fremdes ansah, daß ich es gar nicht begreifen konnte, warum ich vorher so eifrig darin gelesen und mich damit gequält hatte. Nach Aufhören des Erlebnisses verstand ich es dann wieder. Es ist eben, während des Erlebnisses, als sei die Seele ausgewechselt. Man glaubt, alles zu gutem Ende führen zu können, man sieht die Schwierigkeiten gar nicht, aber dabei steht man nicht etwa abseits, außerhalb des Lebens, im Gegenteil, man fühlt es in einer besonderen Wichtigkeit. So wenig gleichgültig ist es, so unmittelbar berührt es, daß ich mich z. B. eine Zeitlang nicht entschließen konnte, am Morgen die Zeitung zu lesen, auf die ich sonst (in gleichgültigen Zeiträumen) täglich sehr neugierig bin. Aber während dieses Zustandes sind die fernen Ereignisse, denen man nur zuschaut, zu blaß; man nimmt ja selbst teil am wirklichen Leben, man ist dem Zentrum nahe, braucht keinen Bericht. Das Ablenkende solcher Berichte wird deutlich merkbar. — Am weitesten entfernt ist Skepsis, kleinliche Betrachtungsweise, Durchsichtigkeit. Ich will einmal den Zustand durch sein Gegenstück verdeutlichen, das mich leider viel häufiger heimsucht. Dieser Gegenzustand besteht darin, daß einem die Welt wie ein dürftiges

Wässerlein erscheint, dem man fast schon auf den Grund blickt. Man sitzt gleichsam auf dem Trockenen und schnappt nach dem Geheimnis, ohne einen Tropfen davon in den Hals zu kriegen. Alles ist leicht ausrechenbar, durch bekannte Motive bestimmt, in Balance gehalten durch Gewinn und Schaden, animalischen Egoismus. Das Rätsel fehlt. Es ist eine Gemütsverfassung von sehr schlechter Laune. Einmal erzählte mir während einer Eisenbahnfahrt ein junger Mann eine Geschichte, deren Trostlosigkeit mich sofort in diesen Gegenzustand brachte und heute noch bringt, so oft ich an sie denke. Er war im Feld gewesen, hatte mit einem Mädchen korrespondiert, das ihm persönlich unbekannt war. Liebesgaben, sehr geistreiche und Übereinstimmung fühlende Briefe. Die Beziehung wurde immer inniger. Da kam er zum Urlaub nach Berlin, traf mit ihr zusammen. Sie war häßlich. Er erklärte ihr, nach einigen Spaziergängen, er wolle ihr Freund sein, ein anderes Gefühl könne er nicht hegen. Sie hatte mehr erwartet, in den Briefen war andeutend, wenn man wollte, schon von Heirat die Rede gewesen. Sie kam in ein Irrenhaus, — erbliche Belastung. — Das Überdeutliche, Übereinfache, allzu Selbstverständliche dieser Geschichte ist es, was schaudern macht. Die Welt ist völlig

durchsichtig geworden. Man kann berechnen, wie lange man das Geschäft noch fortsetzen wird, d. h. solange es eben lukrativ ist. Alles scheint begreiflich. Man sieht die Fäden, den ganzen langweilig nüchternen Apparat. In solchen Stimmungen ist es unmöglich, sich für irgendetwas zu erwärmen, irgendetwas schön, bedeutsam, in sich ruhend zu finden.

Nun denn, von diesem teuflischen Zustand des „Durchschauens" das genaue Gegenteil — das ist mein so seltenes, so schwer darstellbares Erlebnis. Dort erscheint alles geheimnislos; und hier wird alles wichtig, weil man das Geheimnis darin fühlt. Der Sohar drückt das mit den Worten aus: „Was oben ist, ist auch unten und was unten ist, ist auch oben". Nach Mitteilung des Sohar entsprechen auch den Tagen und Stunden Vorbilder in den oberen Welten. Und dies ist ja vielleicht das Tiefste des Erlebnisses: daß es die Gewähr der persönlichen Unsterblichkeit in sich trägt. Sein Gegenteil ist: Todesangst. Was bedeutet Todesangst? Sie ist ein Zeichen dafür, daß man nicht voll, nicht im Richtigen lebt. Zu sterben ist ja nicht das Schlimme. Aber Sterben und das Richtige für immer und ewig versäumt haben, — das schreckt und erschüttert, das tut weh, das gibt dem Tod seine furchtbare ernste

Majestät. Lebt man im Richtigen, in dem, was ich hier „Erlebnis“ nenne, so ist man eigentlich unverletzlich, man hat sein Teil Unsterblichkeit gleichsam schon erworben. Denn das ist das Geheimnis: die Unsterblichkeit liegt in diesem Leben, nicht in jenem, — sie liegt vor, nicht hinter dem Tode. Unsterblichkeit, das heißt das Richtige nicht versäumt haben, das aber bedeutet: mit einem Teil seiner Seele gerettet sein. Ich glaube, daß die Bibel mit dem Ausdruck „swa jamim“ (lebenssatt) beim Tod der Patriarchen dies andeuten will.“ — — —
Von hier ab gehen die Notizen meines Freundes in kabbalistische Studien über. Ich halte mich aber nicht für befugt, diese im Kontext meiner Arbeit wiederzugeben. Denn während ich mich auf dem Gebiete des Talmud wenigstens als einen Lernenden bezeichnen kann, da ich einige Teile im Original und das meiste übrige in Übersetzung aufgenommen habe, kann ich in Dingen des Sohar nicht einmal ein Lernender heißen. —

[Glaube und Ritus]

Woran glaube ich also?
An dreierlei: Geheimnis, Kraft der Wahrheit, Begeisterung.
Alle diese drei Mächte sind, wenn auch in verschiedenem Abstand von ihr, Erschei-

nungsformen einer höheren Welt, die manchmal in die unsere hereinschimmert. Dort ist alles fest, dort absolut, ungetrübt. — Die subjektivste Erscheinungsform ist Begeisterung, sie faßt das Absolute nur von der Seite des Menschen her, psychologisch. Geheimnis steht dem Absoluten nahe. Soweit das Absolute uns zugewendet ist, ist es Geheimnis.

Zwischen beiden, gewissermaßen an der Grenze zwischen Objekt und Subjekt lagert Wahrheit. Sie wird eben noch vom subjektiven Erleben des Menschen erreicht, ihre Stütze aber und magische Gewalt liegt schon außer ihm, im Geheimnis. Deshalb ist Wahrheit das Offenkundigste und doch zugleich das Verborgenste, sie ist: Offenbarung des Verborgenen.

Welches sind nun Formen der Wahrheit und des Glaubens an sie? — Der Satz z. B.: das Wahre in mir kann nicht verloren gehen. Es kennt schon den Weg, wenn auch ich ihn nicht kenne. — Oder: „Sie" reagiert nur auf Wahres, auf das echte tiefe Gefühl in mir, nicht auf meine Komödien. Oder: ein wahrhaftiges und wahrhaftig ausgesprochenes Gefühl kann nicht ohne Wirkung bleiben. Ein Verlogenes kann nicht wirken wie ein Wahres. — Dies ist auch das Erlösende in der Kunst: daß nur die echte Leidenschaft eines

Künstlers, sein Muß, das, was er aus der Fülle schafft, Bestand hat, — daß man die Fülle des Herzens (sei es auch eines verzweifelten Herzens) herausspürt. Daher wirkt ein Kunstwerk, wenn es auch vom Allertrübsten handelt, doch so, daß man wieder Lust bekommt zu leben. Obwohl das Werk vom Aufhören dieser Lust handelt. — Weil Wahrheit darin ist; und durch die Wahrheit erkennen wir das Absolute, wir verzweifeln nicht.

So ist es mit ehrlicher Liebe, ehrlicher Tat. Nur diese haben Geltung. In ihnen wird kraft der Wahrheit die andere, die absolute Welt fühlbar. Daran kann man sich halten, das ist Gott.

Ich glaube an das Geheimnis. — Man fürchtet sich vor dem Tode, als ob es ausgemacht und sicher wäre, daß nachher alles zu Ende ist. Dem müßte ein vollständig erklärtes, in seine Bestandteile zerlegtes, gleichsam auf Rädern laufendes Leben entsprechen. So ist es aber nicht. Man denke, man fühle mit erwachter Seele die Geheimnisse eines Nervs, eines Kapillargefäßes, einer Muskelfaser nach — und die Furcht vor dem Todesschlaf ist gemildert*.

* Eine unerwartete Bestätigung dieser Ansicht fand ich in Schleichs Theorie von der Unsterblichkeit der Nuclein-Zellkerne.

Das Geheimnis läßt sich auch daran erkennen, daß alles doch ganz anders eingerichtet ist und vor sich geht, als wir es uns mit bloßer Vernunft a priori vorstellen würden. — Man kann sich an mancherlei Gleichnis klarmachen, wie unwirklich unser Klügeln ist. So z. B. an der Frage: wie würden wir die Sache machen, stellte man uns vor die Aufgabe, dem Geschöpfe Gottes namens „Mensch" die Gabe der Sprache, der Lautbildung zu verleihen. Da es sich um eine gewisse Gleichmäßigkeit, um die Reihe des Alphabets handelt, würden wir wahrscheinlich darauf verfallen, eine Art Klaviatur herzustellen, nach Art einer Schreibmaschine etwa. Die Lippen in Tasten eingeteilt, jedem Buchstaben entspräche eine Taste. — Das Werk des Geheimnisses hat nun, wie man sieht, mit dieser unserer Phantasie gar keine Verwandtschaft. Die Laute entstehen an allen möglichen Orten der Mundhöhle, an Gaumen, Zähnen usf., gewissermaßen sind Zufallsmöglichkeiten dazu benützt, die schöne Ordnung, die wir uns ausgedacht haben, existiert nicht.

Oder wenn man uns aufforderte, einen Stoff herzustellen, der möglichst viel aushielte, möglichst viel leistete und recht viele Jahre lang, — wir würden vielleicht auf Panzerplatten verfallen, auf stählerne Präzisions-

uhrwerke – nicht auf die weiche gallertartige Zelle, die menschlichen, tierischen, Pflanzenorganismus aufbaut, in der alles fluktuiert vor Stoffwechsel, alles Durchlauf, Unstarrheit ist und gerade auf diese Art Dauerhaftigkeit entsteht.
Ja sogar noch Artefakte zeigen einen Abglanz des Geheimnisses, indem sie nicht der gemeinen Erwartung entsprechen. Luftfahrzeuge: das müßten doch eigentlich zart schwebende Vögel sein, weiche milde Gefiederapparate. Aber streng und energisch braust der Flugzeugmotor, voll von mörderischer Energie. Kein schwanenhafter Fittich: ein wahnsinnig um sich schlagendes System, spitz und stark, hartes Holz, durchdrungen von irdischem Gewicht, anzukurbeln mühsam, — und wenn es fährt, dieser stählern scharfe und doch baßtiefe Klang, äußerste Anspannung, ungeduldiges Auspuffen des Automobils dazwischen. Hört man den Lärm von weitem, man würde ihn nie in die Luft versetzen; man denkt an Fabrik, Schotter, staubige Landstraße. Aber siehe, es kommt hoch oben im Blauen, es fliegt.
Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob das eben Dargestellte noch irgendeinen Zusammenhang mit dem Judentum habe. Ob es nicht eine allzu „freie Religion“ darstelle. Mit andern Worten: ob nicht das

offizielle Judentum genau so eine „gebundene Marschroute“ zur Seligkeit habe wie das dogmentreue Christentum. Dieses seinen Christus und jenes: die Sinai-Offenbarung, schriftliche und mündliche Überlieferung mit ihrer Fülle von Gebräuchen, Festen, Gebeten.

Ich glaube aber, daß die Stellung Christi innerhalb des Christentums mit der Bedeutung der Riten im Judentum nicht vergleichbar ist. Christus gilt als unbedingtes Um und Auf der Seligkeit; die jüdischen Riten sind erleichternde Heilsmittel. Ihre Einhaltung ist befohlen, aber an die Unterlassung keines einzigen Ritus ist in derselben Art wie an den Christus-Unglauben ewige Verdammnis geknüpft. Die absolute unersetzbare Bedeutung Christi für den Christen findet im Judentum keine Analogie. — Und daran schließt sich ein Zweites: die jüdischen Riten bilden (oder sollen bilden) eine lebendige Totalität, sie treten nicht als ein Fremdes an den Juden heran, das keinen andern Zusammenhang mit ihm hätte als den des Befehls, — nein, sie beziehen sich alle auf das Geheimnis der jüdischen Volksexistenz (deshalb rede ich hier von ihnen, wo ich das „Geheimnis“ als Glaubensinhalt behandle). Gleichgültig, ob man sie als Äußerungen des jüdischen Volksinstinkts

auffaßt oder ob man in engerer Anlehnung an die Orthodoxie annimmt, Gott selbst habe sie bei der Offenbarung in einer Art geformt, die dem jüdischen Instinkt angepaßt ist. Diese Frage kommt hier nicht in Betracht (abgesehen davon, daß bei einem großen Teil der Normen ihre rabbinische Herkunft, also die Quelle des Volksinstinkts gar nicht streitig ist). Sondern das Wesentliche ist, daß die jüdischen Religionsformen durch das Medium des Volksgeistes auf geheimnisvolle Art mit dem einzelnen Juden kommunizieren, daß sie sich als ein Schöpferisches darstellen, an dem der Einzelne von Natur aus und nicht erst kraft historischen Wissens teilnimmt.

Geheimnisvoll ist der Zusammenhang der Religionsformen mit dem Leben des jüdischen Volkes. — Man bemüht sich manchmal einen rationalen Zusammenhang zu konstruieren, so z. B. gewisse religiöse Vorschriften als „hygienische" Maßnahmen zu deuten. Das ist natürlich ein Irrweg. Der Zusammenhang liegt tiefer. Er ergreift als Totalität der Normen die Totalität des jüdischen Volkslebens. Gewisse religiöse Normen gleichen der Schilddrüse, deren Funktion für das Gedeihen des menschlichen Körpers man lange nicht verstand, die man für

überflüssig zu halten begann, — bis plötzlich ihre lebenswichtige Bedeutung im Licht neuer Forschungen hervortrat. So haben gewisse religiöse Vorschriften schon im Altertum das jüdische Volk vor der Hellenisierung, im Mittelalter und bis heute vor der Assimilation geschützt. — Unsere liberalen Großeltern waren sehr klug. Sie fanden den Gebetsatz „Nächstes Jahr in Jerusalem" überflüssig; die Begeisterung der nächsten Generation aber stellte gerade diesen, von „fortschrittlichen" Rabbinern vielfach schon gestrichenen Satz in den Mittelpunkt. — Der Vorschrift, daß zehn Männer nötig sind, um gewisse Gebete verrichten zu können, mag manche mystische Absicht zugrunde liegen. Ihre praktische Folge aber war, daß die völlige Zersplitterung der Juden und die damit verbundene Assimilation verhindert, die Gemeindenbildung erleichtert wurde. Ähnliche Wirkung hatten die so bizarr anmutenden Speisegesetze. So ist fast überall zwischen der offenen und der geheimen Absicht eines Gesetzes zu unterscheiden. Und immer noch hat der geschichtliche Ablauf ex post gezeigt, daß die religiösen Bestimmungen des Judentums klüger sind als ihre klügsten Interpreten. — In unbegreiflicher Instinktlosigkeit verleugnet heute mancherorts die jüdische

Orthodoxie den Zusammenhang der jüdischen Religion mit dem jüdischen Volkstum. Das deutet darauf hin, daß die überlieferten Formen heute nicht mehr ausreichen, daß sie ihren innern Sinn zu verlieren beginnen, mögen sie von außen her noch so sehr den alten Lebensformen gleichen. Von verschiedenen Seiten dringt man auf „Erneuerung". Doch finde ich, daß von den „Erneuernden" noch nichts vorgeschlagen oder vorgelebt worden ist, was befriedigen könnte.

Auch ich glaube an eine Erneuerung des Judentums. Aber sie ist nur in denen möglich, die einen starken Glauben, also Sinn für das Geheimnis und für die Wahrhaftigkeit (für beide in gleichem Maße) haben.

Das Geheimnisvolle, das scheinbar Absichtslose, hinter schrullig aussehenden Vorschriften Verborgene, — dieses stille und bescheidene Leben des jüdischen Volksgeistes gilt es ganz tief im Herzen zu empfinden, nachzubilden womöglich. Ein gigantisches Beispiel ist die Überlieferung des hebräischen Bibeltextes. Sie geschah unter den merkwürdigsten Vorschriften und Veranstaltungen. Gelehrte einer eigenen Schule, die Massoreten, zählten die Buchstaben jedes einzelnen Buches, stellten z. B. fest, daß der Buchstabe Aleph vierzigtausend-

undetlichemal in der Heiligen Schrift vorkommt, konstatierten zur Sicherheit, welches das mittelste Wort und der mittelste Buchstabe in jedem Bibelbuche sei usf. Die Vorschriften, die beim Abschreiben des Textes beachtet werden mußten und noch heute beachtet werden, sind minutiös und so anstrengend, daß der Abschreiber sich gratulieren kann, so oft er eine Seite fehlerlos zu Ende bringt. Es wird von Fällen erzählt, wo selbst der geübte Schreiber eine Seite zehn- und zwanzigmal verwerfen mußte; denn es ist streng verboten, ein Manuskript, das nicht ganz korrekt, den religiösen Anordnungen gemäß kopiert ist, in Gebrauch zu nehmen. — Übertriebene, lästige Sorgfalt? Und doch verbirgt sie ein tiefes Geheimnis. Man lese nur in einer Kirchengeschichte (in einer christlichen, z. B. von Kaulen) die Geschichte der Bibelüberlieferung nach. Zum Erstaunen der Gelehrten sind alle hebräischen Handschriften fast völlig gleichlautend. Und dabei stammen sie doch aus einer Zeit, in der das Judentum schon in der Zerstreuung lebte. O erhabene Treue des zersprengten Volkes, über alle Küsten hin gerissen, fast ohne Zusammenhang, und dennoch den geheimnisvoll gemeinsamen Rhythmus bewahrend, wie von einem unsichtbaren Kapellmeister

dirigiert über Meere und Berge hinweg. Kaulen schreibt: „In der Zeit, aus welcher auch die frühesten dieser Handschriften stammen (NB. es sind ca. 1500) war der hebräische (und chaldäische) Bibeltext schon von den Juden einer Kritik unterzogen und in eine streng abgeschlossene Form gebracht. Einzig diese Rezension ist in allen handschriftlichen Exemplaren erhalten; die Überlieferung des fraglichen Textes muß daher, soweit sie auf den vorhandenen Exemplaren beruht, als eine durchaus einheitliche bezeichnet werden. (Folgt eine Darstellung des Massorah) . . . Die Folgen dieses ängstlich genauen Verfahrens zeigt der an den Handschriften beobachtete Tatbestand. Die umfassende Vergleichung, welche Kanikott und Rossi angestellt haben, konnte nur wenige Varianten auffinden, welche mehr als Schreibfehler bedeuten." Demgegenüber der Zustand des in der Christenheit benützten griechischen Textes. „Im 5. Jahrhundert war keine einzige von allen Ausgaben der Septuaginta in der ursprünglichen Textesreinheit mehr erhalten, weil es zur Gewohnheit geworden war, an dem Wortlaut der Handschriften ohne festen Plan und ohne kritischen Takt zu ändern. Durch seine mühsame Arbeit (Hexapla, sechssprachige Bibel) hatte Origenes gerade

das Gegenteil von dem bewirkt, was er ursprünglich beabsichtigte . . . Die handschriftlichen Texte weichen in unzähligen Einzelheiten voneinander ab, und es ist noch nicht gelungen, sie auch nur nach Familien zusammenzustellen.“ (Kaulen.)
Das Neue Testament gar zählt nach Tischendorf etwa 30000 Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Zeugnissen der Überlieferung.
Welche Bedeutung die reine Überlieferung für die Glaubwürdigkeit und Unstrittigkeit der Berichte gehabt hat, braucht nicht dargestellt zu werden. Auf der Festigkeit des Glaubens aber baute sich die Fortexistenz des jüdischen Volkes auf, dieser Damm mitten durch die Flut der Jahrhunderte und der Feinde. So kann man sagen: Ohne die Getreuen, die scheinbar sinnlos, nur dunklen Instinkten folgend ihr Leben damit verbrachten, daß sie die vierzigtausendundetlichen Aleph in der Bibel abzählten, ohne diese Getreuen würden wir heute als jüdische Rasse nicht mehr weiterbestehen.
Dies die Wirkung des Geheimnisses. Und der wird ihr nicht gerecht, der die austrocknende Regelverschnörkelung und Abstraktionslust des jüdischen Lebens „unwirklich“ „entwirklichend“ schilt. Nein, keine Flucht vor der Wirklichkeit ist es,

sondern das Problem lag so: — entweder das Judentum löst sich unter den Völkern auf, indem es sich dem schlichten Dahinleben ergibt, oder wir wollen es erhalten und stellen es zu diesem Zweck unter einen Zwang. Betrachtet man die Notwendigkeit dieses Zwanges als gegeben, so muß man vielmehr bewundern, welch ein Maximum an „Lebendigkeit“ und „Wirklichkeitssinn“ im Judentum wachgeblieben ist. — Die Konservierungsmittel also, die das Geheimnis des jüdischen Volksinstinkts angewendet hat, sind einschnürend und nehmen manchmal sogar gefährlichen Ressentimentscharakter an, — aber das Geheimnis selbst, das Geheimnis im Innern dieser Mittel ist wie jedes Geheimnis, blühend unübersehbar. Und mit ins Geheimnis gehört es, daß es gerade in dem Augenblick, in dem die Konservierungsmittel ihre Kraft zu verlieren drohen, Instinktlosigkeit nicht mehr abzuwehren scheint, — daß es sich gerade jetzt einen neuen Weg eröffnet: Palästina . . . Zufall? Schicksal? O das ist es ja gerade, daß das Geheimnis aus sich selbst hervor Schicksal zeugt und die Glücksstunde in den fernsten Sternen.

Zehnter Teil

Die christliche „Verallgemeinerungs-gnade“. Der Apostel Paulus. Jesus

[Clemens Ritter und Theodor Haecker]

Die Konstruktion, daß es für alle Menschen nur einen Gnadenweg, einen und denselben Weg zur Gnade gebe, wird auf Paulus zurückgeführt.

Mit großem Recht, wenn man die historischen Tatsachen nimmt. Und doch ganz unrichtig, wenn man hinter den architektonisch bedeutsamen Licht- und Schattenflächen des Geschichtlichen die einsame unscheinbare Seelenlampe in Bewegung sieht. Paulus hat allerdings diese Konstruktion geschaffen. Wörtlich geschaffen. Bei Jesus finden wir nichts oder nur wenig von ihr. Und auch dieses Wenige beweist nichts, denn wir sehen ja Jesus nur durch Paulus hindurch, mit paulinischen Augen. Die Evangelien, wie sie uns vorliegen, stammen aus der Zeit nach Paulus. Paulus nun glaubte für seine Person an den Erlöser Christus. Das aber war seine persönliche Gnade, war sein individueller Gnadenweg,

also religiös richtig. Er verallgemeinerte diesen Weg, was religiös unrichtig war; er wollte, daß alle Menschen, alle ihn gehen. Und nun das Seltsame: daß er so gewaltig verallgemeinern konnte und mußte, gehörte doch wieder mit zu seinem persönlichen Gnadenstand. Unrichtig für die andern, denen er es predigte, war es doch richtig für ihn, es zu predigen. Man kann also sagen: für Paulus und nur für ihn war die Verallgemeinerungsgnade eine speziell für ihn geltende persönlich-allerindividuellste Gnade. So löste sich das Christentum aus dem Judentum los, nicht nur aus einem jüdischen Menschen, sondern auch aus einer durchaus jüdischen, im jüdischen Sinne religiös-richtigen Geistesbewegung dieses Menschen. Die Bewegung war jüdisch, erst in ihrem Erstarren wurde sie Christentum. Allerdings zielte sie ihrer Absicht nach von Anfang an auf diese Erstarrung hin. Aber das Zielen selbst, das Absichthaben war noch eine Bewegung im jüdischen Sinn.

Meines Wissens hat man es noch niemals versucht, vom Standpunkt des gläubigen Judentums aus eine religiös-dogmatische Kritik der Gestalt des Paulus zu geben. Das Jüdische, mit der jüdisch-religiösen Linie Eben-noch-Zusammenfallende dieses Gewaltigen wurde niemals von seinem Chri-

stusglauben unterschieden, der sein Schicksal geworden ist und an dem doch auch wieder das starre, bis ans letzte Ende gehende Dissidententum ein Charakterzug ist, der innerhalb jüdischer Geistesgeschichte so vertraut anmutet.

Dagegen wurden wir in letzter Zeit zweimal von christlicher Seite zu dieser Auseinandersetzung mit Paulus, dem ersten Juden, der an Christus glaubte, aufgefordert. In Franz Bleis Vierteljahrsschrift „Summa" warf Clemens Ritter den Führern der heutigen jüdischen Renaissance vor, daß sie an dem eigentlichen religiösen Problem, ob nämlich Jesus der Messias und Gottes Sohn gewesen sei, in religiöser Indifferenz vorbeigingen und nichts täten, um ihre Stellung gegenüber dem gläubigen Christen deutlich zu machen. Der Essai hieß „Saulus", wollte dem ganzen Judentum den Weg nach Damaskus weisen. Und Theodor Haecker schrieb (im Nachwort zu Sören Kierkegaards „Der Begriff des Auserwählten"): „Aber um die Auseinandersetzung mit dem Christentum werden die Juden, eben weil sie ‚auserwählt' waren, unter keinen Umständen herumkommen, ich meine die ernste, die im Geist und in der Wahrheit, ich meine nicht die wissenschaftliche, die künstlerische, die philosophische, die literarische, die libe-

rale . . . .,die zionistische, die ästhetische, die ethische oder was sonst noch die letzten Jahrzehnte an Ausflüchten ersonnen haben, um nur ja das religiöse Entweder — Oder: Ist Christus der Messias oder nicht? zu umgehen."
Ich erkenne durchaus die Berechtigung an, uns so zu fragen, sowie die über alles gehende Wichtigkeit gerade dieser Problemstellung — obwohl der hochmütige Ton, in dem man fragt, etwas nach Inquisition und Scheiterhaufenprasseln klingt. — Wie dem auch sei: ich weiche der religiösen Frage so wenig aus, daß ich vielmehr um ihretwillen dieses ganze Buch geschrieben habe. Und ich habe in den vorigen Kapiteln, so scheint es mir, eine Antwort gegeben, die man wohl, wie ich glaube, von mancher Seite übel aufnehmen wird, der man aber eines gewiß nicht wird vorwerfen können: Zweideutigkeit.
Jenen, deren persönlicher Glaube auf Christus geht, bin ich überdies in keiner Weise nahegetreten. Denn jeder ehrliche Glaube ist individuell zuteil gewordene Gottesgnade, ist Wunder, vor dem Regel, Gesetz, Verstand sich beugen. Da meine ganze Überzeugung auf das Wunder als Erfüllung und Höhepunkt des Lebens eingestellt ist, würde es mir schlecht geziemen, eine allgemeine Kritik dort üben zu wollen, wo gerade nach

meiner Ansicht alles Allgemeine als bedeutungslos hinsinkt. So paradox das klingt: individuelle (nicht fingierte) Christusgnade (d. h. Lösung eines individuellen Lebensknotens durch Glaube an Christus) ist mit dem jüdisch-religiösen Standpunkt wohl vereinbar. — Das, wogegen ich mich wende, ist der Versuch, alle Menschen „aus einem Punkte zu kurieren", alle auf einem Wege selig werden zu lassen, dessen Anfang und Ausgang subjektiv wechselnd sein mögen, dessen eine unbedingt zu durchlaufende Station aber von vornherein objektiv, allgemeingültig festgelegt ist: der Glaube an Jesus als den Christus, als den Gottessohn. Dieser Versuch einer Gnadenunifikation ist das Christentum. Wie ich über das Christentum denke, habe ich nicht im unklaren gelassen. Es soll durch die Schlußkapitel noch klarer werden.

Hier nur noch ein paar Worte darüber, warum das gläubige Judentum bis heute an Paulus, dem Autor des verallgemeinernden Christusglaubens, (mithin auch an Christus) vorbeigegangen ist. Das hat zunächst den völlig richtigen dogmatischen Grund, daß die Verallgemeinerungsgnade, die Amtsschimmelseligkeit im Judentum nichts zu suchen hat. Wenn sich nun aber bei der folgenden Untersuchung herausstellen sollte,

daß außer dieser unjüdischen Verallgemeinerungsgnade doch auch sehr viele sehr jüdische und für das jüdische Religionsgefühl wichtige Elemente bei Paulus gegeben sind, so erhebt sich nochmals die Frage: Warum auch an dem vorbeisehen, was Eigentum unseres Volkes ist, was auch innerhalb des Judentums, wie mir scheint, noch eine Rolle zu spielen berufen ist, — denn diese eine Seite der jüdischen Religiosität, die bei Paulus besonders intensiviert ist, das Gefühl der Sünde und Gnadenbedürftigkeit, bleibt unabhängig von den Verirrungen, in die Paulus gerät, wichtig für uns und muß, in den richtigen Zusammenhang mit unserer religiösen Totalität gebracht, an die richtige Stelle und ins richtige Licht gerückt, zu einer Stärkung der religiösen Kraft in der jüdischen Seele führen. Und dennoch diese absolute Gleichgültigkeit einer so ungeheuren Figur gegenüber? — Entschuldigen läßt es sich nicht, wohl aber historisch erklären. Das Judentum hat um seines Paulus willen zuviel gelitten, das ist der rein menschliche Grund. Es kostet Überwindung, seinen Namen ohne Bitterkeit zu nennen, wenn man die namenlose Schmach, das grauenhafte Elend bedenkt, das die von ihm begründete Kirche über uns gebracht hat. Die Kirche nämlich

war es, die planmäßig das anfangs gute Verhältnis zwischen Juden und Nichtjuden in der Diaspora vergiftet hat. Ich lese nur ein Kapitel aus J. Elbogens „Geschichte der Juden seit dem Untergang des jüdischen Staates". Über die „kirchliche Judenpolitik im Mittelalter" („Freie Jüdische Lehrerstimme" VIII 1). Welcher Unflat niederträchtiger Konzilsbeschlüsse, päpstlicher Dekretalen, Haß und Hetzerei, soziale Unterdrückung, die gemeine Erfindung des „gelben Flecks", Konfiskation der heiligen Literatur und damit verbundene Gelderpressung, Inquisition, Vertreibung, Fanatismus der Mönchsorden, Ritualmordmärchen, Entrechtung, Massenmord. Und all dies nicht instinktiv vom Volk aus — was noch hinzunehmen wäre —, sondern um der Kirchenherrschaft willen von Kirchenleuten angezettelt, deren ganze Weisheit von Paulus stammt. So haben Generationen unter seinem Namen geseufzt. „Ob dies göttlich sei oder nicht, setze ich auf Erkenntnis geistlicher Lehrer," bemerkt ein biederer Breslauer Stadtschreiber in seinem Tagebuch, das die von Capistranos Predigten angefachten Pogrome berichtet. Ach, es war ebenso ungöttlich, wie das Leben des unschuldigen Urhebers all dieser Greuel göttlich war. Es ist nur unsere arme mensch-

liche Schwäche, die dies nicht miteinander zusammenzusehen vermag. — Es sind also die Schriftsteller Clemens Ritter und Theodor Haecker um Verzeihung zu bitten für die arme menschliche Schwäche, daß das Judentum, lebendigen Leibes geschunden von den Nachfolgern des Paulus, bisher nicht Zeit gefunden hat, das Phänomen des Juden Paulus in objektiver Richtigkeit zu erblicken und religiöse Kräfte daraus zu ziehen. Sollten diese Schriftsteller aber meinen, daß Zeit genug dafür da war, so gebe ich zu bedenken, daß selbst heute noch bei Lektüre eines Berichtes wie des nachfolgenden, d. h. wenn und sooft einem der Zufall einen solchen alten Bericht in die Hand spielt, alle Zeit der Welt nicht ausreicht, um zur nötigen Ruhe für objektive Betrachtung zu gelangen. Und obwohl es nicht zur Sache gehört, lasse ich den Bericht hier folgen, den das „Israelitische Wochenblatt für die Schweiz" nachgedruckt hat. Und er gehört ja doch insofern zur Sache, als es immer heilsam ist, missionierende Geister auf die einfachen Tatsachen des Lebens aufmerksam zu machen, gewisse Gefühlswiderstände gegen das Christentum jenen Hochmütigen vorzuführen, die uns auch schon ein wenig drohen „es wird nicht länger so fortgehen, man wird nicht mehr so lau

eurem gottesleugnerischen Treiben zusehen können" die mit ich-weiß-nicht-was drohen, die im Tone mindestens drohen, wenn auch nur auf dem Papier des jüdischen Hellerauer Verlags. . . . Folgt der Bericht über eine Judenverfolgung in Schaffhausen 1401, anläßlich eines Ritualmordgerüchts.

„Da sich im Jahre 1401 bei der Tötung eines Knaben in Dießenhofen durch einen Reitknecht das Gerücht verbreitete, dieselbe sei auf Anstiften der Juden erfolgt, brach abermals eine entsetzliche Judenverfolgung in unsern Landen aus. In Dießenhofen, Schaffhausen und Winterthur wurden die Unglücklichen lebendig verbrannt, in letzterer Stadt allein 19. In Zürich kam es, da der Rat sich energisch der Bedrohten annahm, nur zu einer vorübergehenden Verhaftung derselben. Aus der bei diesem Anlaß veranstalteten Untersuchung stammt folgendes Zeugenverhör über die Vorgänge in Schaffhausen:

„Da die Juden zu Schaffhausen verbrannt worden sind und weil da viel Rede in unserer Stadt aufläuft und weil man spricht, die Juden hätten viel gestanden, da sie in das Haus kamen, darin sie verbrannt wurden, und auf daß man den Sachen desto genauer nachgehen könne, so hat man diese nachgeschriebenen Knechte verhört, die zugegen waren,

da man sie in das Feuer führte und verbrannte. Und es haben auch alle zu den Heiligen geschworen, darum die Wahrheit zu sagen.
Albrecht Mersburg d(icit): daß er da war, da man die Juden hinausführte und verbrannte. Da hatten sie drei gemartert, einer hieß Lembli, der andere Menly, der dritte Hirz, so sehr, daß man sie alle drei auf einem Karren zu dem Feuer führen mußte, und hatten ihnen die Waden an den Beinen aufgeschnitten und ihnen heißes Pech dareingegossen und zugeheilt und dann wieder ausgeschnitten, und dazu haben sie ihnen ihre Sohlen unten angebrannt, daß man bei ihnen wohl den bloßen Knochen gesehen hätte, wären sie nicht verbunden gewesen, und daß der Gemarteten einer redete: „Ich weiß nicht, was ich gestanden habe; denn bei der Marter hätte ich gesprochen, daß Gott nie Gott worden wäre", und daß er sprach, bei dem Tod, so er leiden müßte, er wisse um die Sachen nichts und wäre des Todes unschuldig. Dieser vorgenannte Zeuge sagt auch, daß sie den Juden Ahlen vornen an den Fingern unter die Nägel gestoßen und sie damit auch gemartert hätten, und daß die andern Juden alle laut schrien und sprachen: sie wollten den unschuldigen Tod leiden und redeten mit denen von Schaffhausen, sie

handelten an ihnen als Mörder und Bösewichte.
Peter Ellend d(icit): da sie drei gemartert hätten so sehr, daß man sie auf Karren hinausführen mußte, und daß sie nicht reden mochten, und daß die Juden und Jüdinnen laut schrien: Ihr Mörder! Ihr Bösewichter! und die Frauen baten sehr die Leute, daß sie für sie zu Gott bäten, da sie den unschuldigen Tod leiden müßten; und viele ander Rede redeten sie, was er nicht alles sagen konnte.
Diethelm Rinderknecht d(icit): daß sie drei Juden gemartert hätten an den Händen, hinten an den Beinen und unten an den Sohlen, daß man sie auf Karren führen mußte, und da man sie ablud, daß sie laut redeten, man täte ihnen unrecht.
Hans Etter d(icit): daß sie drei gemartert hätten, daß man sie auf Karren hinausführen mußte und daß sie nichts reden mochten, und daß die Frauen laut schrien, man täte ihnen unrecht, und daß sie sangen.
Hensli Sitz d(icit): daß sie etliche gemartert hätten so sehr, daß man sie auf Karren hinausführen mußte, und daß er nichts reden hörte, als daß sie alle redeten, man täte ihnen unrecht."

Wie jüdisch war dieses Leben! — O da ist nichts von Schelers „Entspannung", nichts von Gralspomp und Gralslangweile, nichts vom präraffaelitischen Idyll. Das Leben eines allerangespanntesten Agitators, das mit dem Leben der Eremiten in der Thebaide viel weniger Gemeinsamkeit hat als mit der Unermüdlichkeit Lassalles (ohne dessen Ehrgeiz und Eitelkeit), mit dem Herzls, mit den Energiewundern einiger Bolschewikenführer von heute. — Dieser Saul von Tarsos ist aus der großen Familie der jüdischen Ideologen, die ihren Ideen das Fleisch ihres Herzens zu essen geben, damit diese Ideen Leben bekommen.

Dabei vergessen wir nicht, daß Sauls Idee, die religiöse, im Rang über allem Politisieren steht, das heute zum Vergleich herangebracht werden kann. Vergleichsmöglich aber ist die Methode, die persönliche Agitation eines großen Organisators, jedes Mitglied jeder einzelnen Gemeinde (bei Lassalle und Herzl hieß es: Ortsgruppe) betreuend, um jeden einzelnen Mann werbend, seiner Gewinnung froh, über Abfallende betrübt. Man lese nur etwa den Schluß des Römerbriefes. Welche Umsicht, welche Sorgfalt um das geringste Detail, sobald es der Ausbreitung der Idee dienen kann,

welche Liebe, Klugheit dabei und (nicht zu vergessen) welche Arbeitskraft, welches Gedächtnis! — Und dann (das findet sich bei andern großen jüdischen Initiatoren wieder): keine Angst, unter sein Niveau hinabzusteigen. Man reflektiert nicht auf die „erste Gesellschaft", weder was geistige Qualität anlangt noch in sonst einer Hinsicht. Stellt sie sich nicht ein, so wird eben jenen, die sich einstellen, gepredigt, — und zwar ohne den geringsten Einschlag von Entmutigung, von Freudlosigkeit, von einem „Es steht nicht dafür"-Gefühl. Nein, es herrscht dieselbe Lust der Propaganda, des Ernstnehmens, als seien die einflußreichsten, die klügsten Leute zur Stelle. Den Agitator minderen Stiles kennzeichnet es regelmäßig, daß er seine Rede, seine Aktion auf einige eingerichtet hat, die „kommen müssen". Kommen sie dann nicht, so verliert er die ganze Freude, haspelt seine Ansprache uninteressiert herunter, kann es gar nicht anders, — und verrät damit seine eigene Unsicherheit, seinen Unglauben. Herzl aber eröffnete den ersten Zionistenkongreß so feierlich, so groß, als ob die Beteiligung nicht weit unter seinen Erwartungen geblieben wäre. Die großen Autoritäten, die offiziellen Führer des Judentums waren ja ferngeblieben. Und Jesus sprach vor Fischern und Zolleintreibern

seine Gleichnisse. — Ebenso gleichgültig wie der Nichtebenbürtigkeit des Publikums steht der große Propagator dem niederen Rang seiner Tätigkeit gegenüber. Sind nicht Herzl und seine ersten Freunde, die nächtelang eigenhändig die Kuverts der Einladungen zum ersten Zionistenkongreß schreiben, mit Paulus zu vergleichen, wenn er jedem einzelnen Christen der römischen Gemeinde namentlich und individuell Gruß und Dank sendet. „Ich empfehle euch", so schreibt er, „unsere Schwester Phöbe, die an der Gemeinde in Kenchreä als Gehilfin steht, daß ihr sie im Herrn aufnehmet, würdig der Heiligen, und ihr in allen Geschäften, worin sie euer bedarf, beistehet. Ist doch auch sie Vielen Beschützerin geworden, so auch mir selbst. Grüßet Prisca und Aquila, meine Mitarbeiter in Christus Jesus, sie haben ihren Hals eingesetzt für mein Leben; nicht ich allein danke ihnen, sondern auch alle Gemeinden der Heiden; ebenso die Versammlung in ihrem Hause. Grüßet meinen teueren Epänetus, er ist die Erstgeburt Asias für Christus. Grüßet Maria, sie hat sich viel um euch gemüht. Grüßet Andronikus und Junias, meine Stammgenossen und Mitgefangenen; sie haben ein gutes Gerücht als Apostel und waren sogar vor mir Christen. Grüßet meinen im Herrn teuern Ampliatus.

Grüßet Urbanus, unseren Mitarbeiter in Christus, und meinen teuren Stachys. Grüßet den in Christus bewährten Apelles. Grüßet die Leute von Aristobulus' Haus. Grüßet meinen Stammgenossen Herodion. Grüßet die Christen aus dem Hause des Narkissus. Grüßet die Iryphäna und Iryphosa, sie machen sich Mühe im Herrn. Grüßet die teure Persis, sie hat viel Mühewaltung gehabt im Herrn. Grüßet den Rufus, den Auserwählten im Herrn, und seine Mutter, die auch die meine ist. Grüßet den Asynkritus, den Phlegon, den Hermes, den Patrobas, den Hermas, und die Brüder bei ihnen. Grüßet den Philologus und die Julia, den Nereus und seine Schwester, den Olympas und alle Heiligen bei ihnen. Grüßet einander mit dem heiligen Kuß. Es grüßen euch alle die Gemeinden des Christus usf." (Nebenbei bemerkt: man begreift nicht, wie angesichts dieser durch Jahrhunderte schlagenden Lebenswärme Lublinski und andere auf die Idee verfallen konnten, Paulus sei eine mythologische Persönlichkeit und habe nie gelebt.)

Nichts abenteuerlicher als seine Missionsreisen, die ihn von Syrien die ganze phönizische und kleinasiatische Küste entlang durch Mazedonien, Griechenland, dann wieder nach Zypern, nach Ägypten führen. In

Ephesus trotzt er einer Volksversammlung, die ihn zwei Stunden lang mit dem Ruf „Groß ist die Artemis der Epheser“ niederschreit. „Von Juden erhielt ich fünfmal die vierzig weniger eins Streiche“, erzählt er im zweiten Korintherbrief, „dreimal habe ich Rutenstreiche bekommen, einmal ward ich gesteinigt, dreimal erlitt ich Schiffbruch, vierundzwanzig Stunden war ich der Wellen Spiel. Mit vielfachen Wanderungen, mit Gefahren von Flüssen, von Räubern, von meinen Leuten und von Heiden, Gefahren in der Stadt, Gefahren in der Wüste, Gefahren auf der See, Gefahren unter falschen Brüdern, mit Mühen und Beschwerden, mit Nachtwachen vielmal, mit Hunger und Durst, mit Fasten vielmal, mit Kälte und Blöße. Neben allem was sonst kommt, liegt auf mir der tägliche Überlauf, die Sorge für alle Gemeinden usf.“. — Das Judentum hat diesen Typus öfter als einmal hervorgebracht. Von Moses an, dem „mühseligsten Mann auf Erden“. Aus demselben Holz war Rabbi Akiba, der unermüdliche Eiferer und Revolutionär, war R. Jehuda Ha-Naßi, der große Patriarch und Redaktor der Mischah, vgl. Bacher II 466: R. Jehuda kam aus dem Bade und wurde von den ihn erwartenden Anliegen der Menge so in Anspruch genommen, daß er seinem Diener den ihm dargebotenen

Labetrank nicht aus der Hand nehmen konnte, so daß der Diener schließlich einschlief. Jehuda wandte darauf sehr schön den Satz des „Predigers" V 11 an: „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, mag er wenig oder viel essen; aber den Reichen läßt der Überfluß nicht zum Schlafen kommen," indem er fortfuhr: „Wir, die wir mit den Bedürfnissen der Menschen beschäftigt sind, können durch dieselben nicht einmal schlafen." In dieselbe Reihe der mit überirdischer Lebensenergien Ausgestatteten und dabei nie in vergossenem Blut Lebenden gehören (bei Anerkennung weitestgehender Differenzen untereinander) Jesus, R. Gutmacher, R. Mohilewer, Marx, Herzl. Bei einem ähnlichen Überschuß an gewaltigen Lebensenergien formen sich in andern Völkern meist ganz andere Typen: der des brutalen, rücksichtslosen „Renaissancemenschen", die „blonde Bestie", Napoleon, Sforza, Konquistadoren, Tamerlane, Romanhelden d'Annunzios. Den Juden scheint dieses Ventil ins Aggressive zu fehlen. Sie bringen dagegen den Typ des aktiven Märtyrers hervor, des Märtyrers seiner Arbeit, dem das Martyrium nicht etwa Selbstzweck oder Krönung des Lebens ist, sondern gewissermaßen Nebensache, Zutat und Zufall, dabei aber innerlich unvermeidbar, denn sein vor

Kraft berstendes Leben, in dem er Tag um Tag stirbt, steuert von Anfang an darauf los; — nur weiß er es nicht und es interessiert ihn auch nicht so besonders. Denn nur sein Werk ist es, was ihn interessiert. — Doch so unermeßlich reich an solchen Menschlichkeitshelden das Judentum ist: niemals kann es so reich werden, um eine Figur wie Paulus in der Reihe seiner großen Söhne vermissen zu können. Es wäre Engherzigkeit, Kleinlichkeit, ihn um der Folgen willen, die sein Tun unwissentlich hervorgebracht hat, ausschließen zu wollen. Nein, wie rührend steht er da, inmitten unserer Besten! In allen Beschwerden und in allem Überschwang der Idee unverdrossen seine Kollekte für die Urgemeinde, die „Heiligen in Jerusalem“ sammelnd, — ohne Verlegenheit vor den spottlustigen Athenern, die „stets zu nichts anderem so aufgelegt waren, als wie etwas Neues zu reden und zu hören“, und denen er mit seiner Inbrunst, seiner Lehre der Auferstehung von den Toten lächerlich erscheint, — in Korinth bei einem Juden gleichen Gewerbes als Zeltmacher beschäftigt, denn er sieht streng darauf (wohl einem Talmudworte treu), sich durch eigene manuelle Arbeit fortzubringen und von den Gemeinden, die er gegründet hat, keine Unterstützung anzunehmen, (Thessaloniker

II: „Wir haben bei euch kein ungebundenes Leben geführt, auch nicht ein Brot von je mand umsonst gegessen, sondern hart und schwer gearbeitet Tag und Nacht, um niemand von euch zur Last zu fallen“) — den Gemeinden gegenüber immer wieder von neuen Standpunkten aus dieselben Gedanken verkündigend, mit allen Hilfsmitteln der Überredung vertraut von der Drohung bis zum zärtlichsten, geradezu kindlich-familiären Schmeichelwort (An die Galater: „Sehet, mit was für großen Buchstaben ich eigenhändig schreibe“) — und immer frischen Herzens, immer von Liebe überströmend, dabei wohl darauf bedacht, sich nicht überflüssigerweise, vorzeitig zum Opfer zu bringen, wie er sich denn vor den römischen Landpflegern zäh verteidigt, im richtigen Augenblick sich auf sein römisches Bürgerrecht beruft, um nicht gegeißelt zu werden, mit juristischem Scharfblick an den Kaiser nach Rom appelliert und sehr geschickt den Zwiespalt der Pharisäer und Sadduzäer für die Zwecke seines Prozesses ausnützt — im Gefängnisse mit derselben Freude predigend und bekehrend wie vordem, ungebrochenen Eifers, auch wenn er hervorgeholt wird, um vor dem ungeeignetsten Publikum zu sprechen, vor dem entarteten Scheinkönig Agrippa, der faule Witze macht, vor dessen

Schwester-Hure, der schönen Berenice, und dem ungeschlachten römischen Statthalter Festus, in dessen „gojischem Kopf“ über all der jüdischen Unsterblichkeitsphilosophie ein Mühlrad herumzugehen beginnt. – „Du bist wahnwitzig, Paulus“, ruft er laut in die schöne Rede des Paulus hinein, „über dem vielen Studieren wird dir der Kopf verrückt“; worauf Paulus, naiv, unbeirrbar: „Ich bin nicht wahnwitzig, hochgeehrter Festus, sondern ich spreche Worte der Wahrheit aus und Vernunft“ — und der letzte jüdische König sitzt dabei, blasiert, kühl, aber immerhin, er versteht, um was es sich handelt, er ist ja doch Jude! — o eine Szene, eine Szene! — Paulus bei all dem auf niemanden gestützt, ein eigensinniger Sonderling, der nicht nur mit den Juden, auch mit der jüdischen Christengemeinschaft, mit Petrus und den andern Aposteln sehr schlecht steht, seine abweichenden Ideen bis ins letzte Extrem verfolgt, schließlich mit niemandem mehr verkehren kann als mit seinen Geschöpfen, seinen Jüngern und den Proselyten seiner besondern Richtung — bis er sich seltsamerweise am Ende seines Lebens, in Rom, ganz gegen seinen Willen plötzlich wieder in den engen Kreis des Judentums zurückversetzt findet, von außen her, „als er sich hier mit ganz andern Augen von seinen

Richtern betrachtet sah als in Zäsarea: hier war er einer der Gefangenen aus dem aufrührerischen Judäa, aus dem verhaßten Judenvolk" (Zittel), — und bis er (erhabene Ironie) bei einer Judenverfolgung, vielleicht im Brand Roms unter Nero zugrunde geht, als zwischen „paulinischen Christen und Paulus-feindlichen Gesetzesjuden" kein Unterschied gemacht wurde. Denn Juden waren sie ja alle, nichts als Juden! — So erscheint er wenigstens im Tode mit dem Schicksal seines unglücklichen Volkes vereint! Welche Gefühle mögen ihn in den letzten Tagen bewegt haben, über die auffallenderweise das Neue Testament nichts berichtet. Immerhin ist eines seiner letztaufbewahrten Worte von jüdischem Volksgefühl bewegt: „Ich ward genötigt, an den Kaiser zu appellieren, — nicht als ob ich gegen mein Volk eine Klage hätte". — — —
Ich war mehr als dreißig Jahre alt, als ich zum erstenmal dieses Leben aus der Apostelgeschichte las. Wie kam es, daß es mir so vertraut vorkam, daß es förmlich nicht aus dem Buche in mich, sondern aus mir in das Buch zu steigen schien. — Nüchtern könnte man sagen: wir haben jüdische Analogien in unsern Tagen erlebt.

Und nun die Lehre aus dem Grundgefühl des Mannes:

Über alles mächtig ist ihm der Zwiespalt zwischen Trieb und Pflicht, zwischen Instinkt und dem als gut Erkannten. Dies sein primäres Erlebnis, von dem er immer ausgeht. Römer VII, 14ff.: „Wissen wir doch, daß das Gesetz geistig ist; ich aber bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde; denn was ich vollbringe, weiß ich nicht. Denn nicht was ich will tue ich, sondern das, was ich hasse, das treibe ich. Wenn ich es aber wider Willen tue, so erkenne ich die Güte des Gesetzes an; dann aber bin ich nicht mehr, der es vollbringt, sondern die Sünde tut es, die in mir wohnt. Ich bin mir ja bewußt, daß in mir, d. h. in meinem Fleische, nichts Gutes wohnt. Das Wollen ist da, das Vollbringen des Guten aber nicht. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse treibe ich, das ich nicht will. Wenn ich aber das tue, was ich nicht will, so bin ich es nicht mehr, der es vollbringt, sondern die Sünde tut es, die in mir wohnt. So nehme ich also das Gesetz wahr, unter dem ich stehe; nämlich daß mir, während ich das Gute tun will, das Böse zur Hand ist. Denn ich stimme mit Freuden dem Gesetze Gottes zu nach dem innern Menschen, ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches gegen das Gesetz meines Denkens kämpft und mich gefangen

setzt in dem Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich unglücklicher Mensch, wer wird mich erlösen von diesem Leibe des Todes?"

Das Gesetz vermag es nicht. Denn das Gesetz zeigt nur an, was ich tun soll; gibt mir aber nicht die Mittel, es völlig, d. h. mit Hingabe, mit Freude zu erfüllen. Es läßt mich nur erkennen, daß ich es nicht völlig erfüllen kann. Das drückt Paulus so aus, daß durch das Gesetz „Erkenntnis der Sünde" kommt. Oder (Römer VII 7): „Aber die Sünde wäre mir nicht zur Erkenntnis gekommen, wenn nicht durch das Gesetz. Hätte ich doch auch von der Lust nichts gewußt, wenn das Gebot nicht gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten; die Sünde aber hat das Gebot benutzt, um alle Lüste in mir ins Leben zu rufen; denn ohne Gesetz fehlt der Sünde das Leben." Was natürlich heißen soll: daß erst Bewußtsein der Sünde das rechte Leben, das quälende Gegenwartsgefühl gibt, — doch es ist so mit äußerster Verzweiflung ausgedrückt, daß die Paradoxie der Ehrlichkeit darin nur von einem, der selbst unter ähnlicher Unvollkommenheitslast und Sehnsucht gelitten hat, voll verstanden werden kann. Immerhin ist es mir unbegreiflich, wie Graetz in seiner „Volkstümlichen Geschichte der Juden" den letzte-

ren Gedankengang (wohl um ihn möglichst vom Judentum zu distanzieren) mit leichter, aber tiefgehender Umfärbung der Nuancen so wiedergeben kann: „Ohne das Gesetz hätten die Menschen die Begierde nicht gekannt“ (NB. Paulus sagt doch klar: hätten nichts von ihr gewußt, — d. h. das Bewußtsein der Sündhaftigkeit hätte gefehlt), „erst durch das Verbot ‚Du sollst nicht gelüsten‘ sei das Gelüste geweckt worden.“ Und: „Sittengesetze hielt Paulus für Hemmnisse für die Heilsordnung.“ Das sagt er nirgends und das geht meines Erachtens aus der zitierten Stelle am allerallerwenigsten hervor. Im Gegenteil: das Bewußtsein der Sünde ist ja der erste Schritt zum Heil, das Gesetz also gibt den Juden einen gewissen Vorrang, weshalb ihnen (nach der paulinischen Auffassung — Römer I 16, V 20) das Evangelium zuerst, dann erst den Griechen verkündet worden ist. „Das Gesetz ist dazwischengekommen, damit die Übertretung völlig werde. Wo aber die Sünde völlig wurde, da ist die Gnade überreich geworden.“ Nur dort wo Triebe mit einer stark gefühlten Pflicht kollidieren, kann die Gnade bei ihrem Einsetzen, bei Zusammenfallen von Trieb und Pflicht voll empfangen werden.
Paulus war weit davon entfernt, das Gesetz

oder gar das Sittengesetz als ein Hemmnis des Heiles anzusehen. Nur für ausreichend hielt er es nicht, ganz genau so, wie dies oben als jüdische Grundansicht dargelegt worden ist. — Ob er überdies unter „Gesetz" und „Werken des Gesetzes" bloß Ritualien verstanden wissen will oder auch „Sittengesetz" und „gute Werke", ist mir doch recht unklar geblieben. Deutlich ist, daß er selbst gute Werke von seinen Katechumenen verlangt, so I. Thess. 4, 2ff. „Ihr wisset ja, welche Gebote wir euch gegeben haben durch den Herrn Jesus. Gottes Wille, das ist eure Heiligung; daß ihr euch enthaltet von der Unzucht, daß jeder lerne sich ein Weib gewinnen züchtig und in Ehren, nicht in sinnlicher Leidenschaft wie die Heiden, die von Gott nichts wissen, daß keiner in Geschäften übergreife und seinen Bruder übervorteile usf." Es scheint also, daß er ganz auf dem im Kern des Judentums enthaltenen Grundsatz beharrt: daß man das Gute nötigenfalls auch ohne Freude und gegen den Trieb tun müsse, wiewohl dies dann schmerzlicherweise nicht höchste Ebene der Sittlichkeit bedeutet, — aber getan werden muß es auf jeden Fall. So spricht Paulus auch gegen die Werke des Fleisches (Galater V 19ff., Römer I 22ff., — I. Korinther VI 9ff.): „Oder wisset ihr nicht, daß Ungerechte

Gottes Reich nicht erben sollen? Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden Gottes Reich ererben.“ Ich denke, das läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und steht durchaus auf derselben Linie wie die Gebote und Verbote bei Moses. Von Luthers Abscheu vor den „guten Werken“, von der Sündenindulgenz der Ricarda Huch, von Schelers Entspannung ist jedenfalls nichts zu merken. Im ersten Timotheusbrief regnet es geradezu von „Du sollst“. Er tut einen ganzen Moralkodex auf. Im ersten Korintherbrief Kap. 11 werden sogar Rituale eingeschärft: Der Mann soll unbedeckten Hauptes beten, die Frau bedeckten Hauptes (mit ausführlicher Begründung). Das Stillesein der Weiber in den „Versammlungen“ wird unter ausdrücklicher Berufung auf das Gesetz verlangt (Kap. 14), ferner erscheint „Da ich schon im Verordnen bin“ eine Zeremonialvorschrift für das heilige Mahl. Ohne Gebräuche geht es eben nicht. Und daß die nicht das Wichtigste sind, steht ja schon bei Amos V 21 ff. und Jesaia I 11ff. mit nicht zu überbietender Prägnanz. — Um es nochmals zu sagen: es scheint mir (bis zu diesem

Punkte) keinen Unterschied zwischen der Lehre des Paulus und dem, was ich in diesem Buche als Judentum definiere, zu geben. Die Gründe, warum Paulus die Beschneidung und anderes Gesetzritual für gleichgültig erklärt, sind aus dem Grundkonflikt seines Lebens herzuleiten, wovon später mehr. Keinesfalls erklärt er irgendwo pflichtgemäßes Handeln für gleichgültig oder gar sündig, hochmutsteuflisch; stets nur für unmöglich, d. h. ohne Gnade nicht in ganzer Vollendung möglich.

Wie ist ihm nun diese Gnade geworden? Dies ist offenbar der Drehpunkt seines Daseins.

Um zwei Hauptachsen kristallisiert sich das ganze Leben des Pharisäerjüngers und Sohnes eines Pharisäers: Wut und Zärtlichkeit. — Ja, Paulus war ein Wüterich, dunkler Leidenschaftlichkeiten voll; sich austoben können, war sein unbedingtes Lebensbedürfnis. Nur so ist die ungeheuerliche Tatenleistung, die unerschöpfliche Bewegtheit seines Daseins zu fassen! Wie gewaltig die in ihm aufgestapelte Zorn- und Aktivitätsenergie war, kann man nicht nur aus den Haßausbrüchen vor seiner Bekehrung, sondern auch noch aus gelegentlichen späteren Entladungen abmessen. Sind die fürchterlichen mitleidslosen Worte, die er gegen den

Zauberer Elymas (Apostelgeschichte XIII) schleudert, die Drohworte gegen Juden, Urchristen und wankende Gemeinden, oder der „hitzige Streit", in dem er sich unnachgiebig von Johannes Markus trennt (Ap. XV), Dokumente aus der Zeit, in der er doch schon durch das Jesuserlebnis geläutert und „in der Gnade" war, so läßt sich ungefähr erschließen, wie es in diesem kochenden Herzen vor dem mildernden Himmelseinfluß zugegangen sein mag. Dabei aber ist das Seltsame, daß seine Leidenschaftlichkeit von allem Anfang an mit ebenso heißem Liebessehnen gepaart, ja recht eigentlich auf Liebe und Zärtlichkeit als Ziel gerichtet ist. Denn was wünscht er mit der geheimsten stärksten Kraft seiner Seele: ein Gebender zu sein, beglücken zu können, getröstete Gesichter um sich zu sehen, dankbare Augen, die freudig aus unsäglichen Schmerzen erlöst, in göttlicher Liebe entbrannt zu ihm aufblicken. Das ist es, worauf sein Trieb aus ist; diese edelste männlichste Eigenschaft, Liebe zu schenken und Erlösungsdank zu empfangen, fühlt er mit brennender Begierde sich in die Brust gesenkt. Der normhafte sexuelle Weg scheint ihm dabei verschlossen zu sein. Von einem „Dorn im Fleisch" spricht er einmal geheimnisvoll (wie nach ihm Kierkegaard), von einer Krank-

heit, einem „Satansengel, mich ins Gesicht zu schlagen, damit ich mich nicht überhebe. Wegen dessen habe ich den Herrn dreimal angerufen, daß er von mir weichen möge. Und er hat mir gesagt: meine Gnade ist dir genug. Denn die Kraft kommt zur Vollendung an der Schwachheit“. — Und über erotische Dinge, die er ganz auffallend mit „Trübsal für das Fleisch“ gleichsetzt, schreibt er im ersten Korintherbrief seltsam abwägend, zwiespältig, ganz entgegen seiner sonstigen Natur unfeurig und unentschieden. Auch beruft er sich hier nicht auf unmittelbare Gewißheit, Offenbarung des Herrn, sondern ausdrücklich nur auf seine eigene Meinung, gesteht zugleich, daß er ein Außenstehender, Unbeteiligter sei, wünscht, daß alle so wären wie er, macht aber, wie sonst nirgends der anders gearteten Welt Konzessionen . . . Ich brauche kaum zu erwähnen, daß ich die hier zutage tretende psychophysische Konstitution des Mannes nicht für entscheidend halte, daß ich weit entfernt bin, solchen Feststellungen die medizinische Apodiktizität und Schlüssigkeit im Sinne etwa der Freudschen Schule zuzubilligen. Es wäre oberflächlicher Materialismus, wollte man das Apostelamt des Paulus gewissermaßen als sublimierte Erotik auffassen und es damit erklären, daß ihm

der erotische Weg versperrt war. Nein, der Apostolat ist primäre, von allem andern als von Gott und Geist unabhängige Gnadenwahl. Und nur daß dieser bereits getroffenen, auf einem ganz andern Niveau liegenden Entscheidung irgendwelche sexualpathologische Motive vermehrte psychische Energien zuführen können, daß das schon vorhandene Seelengefälle reißender wird, wenn es nur einen einzigen Ausweg und Durchbruch benützen muß, wenn es nicht das geringste Teilchen seines Gewässers auf eine andere Bahn ablenken kann, — das scheint mir der nicht mehr verlierbare Wahrheitskern in Freuds genialen Forschungen . . . Mit solchem Vorbehalt kann man immerhin bemerken, daß Paulus bei Darstellung seines Verhältnisses zu den Schülern auffallend oft Bilder aus der Sexualsphäre gebraucht, daß sich sein Lebenselement, die Liebe, mit einer Intensität, die durch versagte anderweitige Abreaktion gesteigert sein mag, über Schüler und Gemeinden ergießt. „Siehe mich an: ich, Paulus, ein Greis, jetzt auch Gefangener Christus Jesus, bitte dich für mein Kind, das ich gezeugt in meinen Ketten, den Onesimus, der dir einst wenig wert, jetzt aber dir und mir hochwert geworden,“ so empfiehlt er dem Philemon einen bekehrten

Sklaven. „Meine Kinder, um die ich wiederum Geburtsschmerzen leide,“ heißt es einmal. „Gezeugt habe ich euch in Jesus Christus durch das Evangelium.“ Und: „Wir traten unter euch auf so linde wie die nährende Mutter ihre Kinder hegt. So hat es uns zu euch gezogen und getrieben, euch nicht nur das Evangelium Gottes darzubringen, sondern unser Leben; denn wir hatten euch liebgewonnen.“
In welche Situation nun ist diese Seele, die mit tobender Kraft nichts will als lieben und sich wegschenken, von Anfang an hineingestellt? — „Zu Füßen Gamaliels geschult im väterlichen Gesetz nach aller Strenge“ wird er naturgemäß, durch seine leidenschaftliche Anlage, nicht im Abstrakten zu bleiben, sondern Ernst zu machen, Gefühl in Tat umzusetzen, — zum Verfolger der ersten Christen in Jerusalem. „Er verwüstete die Gemeinde, drang in die Häuser ein, schleppte Männer und Frauen fort und lieferte sie ins Gefängnis ab.“ So gebietet es ihm als Gesetzeseiferer die Pflicht, der er mit der ganzen Leidenschaftlichkeit seiner Seele folgt. Da ist Wüten, da ist Feuer, da ist ewiger Aufruhr, wie er es braucht. Aber Zärtlichkeit, Lieben und Geliebtwerden? Beglückte, getröstete Gesichter möchte er um sich sehen und blickt in weinende ver-

störte Augen, die ihn als Störer ihres Friedens hassen. Daß er die Macht hat, daß er diese Macht pflichtgemäß ausnützen muß und mit aller Rücksichtslosigkeit (denn Lauheit, Kompromiß gibt es nicht für ihn), das ist sein Unglück. Erlösung bringen heißt ihn Trieb; und Leiden bringen zwingt ihn Pflicht. Wie ein Symbol dieser fürchterlichen Kollision steht er selbst bei der Tötung des Stephanus. Die Leute, die den Märtyrer steinigen, legen ihre Kleider zu seinen Füßen ab. Das heißt doch wohl: daß er die ganze Aktion leitet, — aber selbst mit Hand anlegen (obwohl er dies im Herzen gewiß für das Richtige, das von ihm Geforderte hält), dazu kann er es doch nicht bringen. Und so ist sein Herz zerrissen. Er bemüht sich, seine Pflicht zu erfüllen, kann es aber doch niemals völlig, trotz aller Vergewaltigung, die er seinem Liebesgefühl auferlegt, — denn allzu scharf läuft, was er vernunftmäßig als Gesetz anerkennt, innerster Naturanlage entgegen. Dabei fühlt er, wie er verwildert. Denn wenn von seinen Trieben nur die Leidenschaftlichkeit, der Tatendrang mit der Pflicht parallel geht, die Liebe dagegen immer wieder ihr entgegen, so zersetzt sich die Seele, büßt ihre Schnellkraft ein, wird schließlich zum krampfartigen Nachstammeln der Pflicht,

zum schablonenhaften Wüten, — ohne Leben, ohne Empfindung. Und Paulus will ja leben in seiner Pflicht, nicht zurückbleiben hinter dem heiligen Auftrag, nicht ermatten. Aus solchen Qualen läßt sich seine spätere Erkenntnis begreifen, daß das Gesetz zur Seligkeit nicht ausreicht, daß man es nie völlig erfüllen könne. — Und nun wird er nach Damaskus geschickt mit dem Auftrag, die „Messianer“ in den Synagogen, Männer und Weiber gebunden nach Jerusalem zu bringen. „Schnaubend Drohung und Mord“ macht er sich auf. Man kann sich dieses Unterwegs vorstellen. Aus der gewohnten Umgebung, dem vielleicht schon erstarrten Amt gerissen, — einsam mit der Truppe, einsam nach so vielen Erregungen, die er auf seinem Ritt in Muße durchdenken kann, mit allen Einzelheiten, allen Möglichkeiten — vor sich eine neue Reihe von Schreckenstagen, — diesmal vielleicht zum erstenmal ganz auf eigene Verantwortung handelnd, — in gräßlicher Erregung immer wieder die unentrinnbare Pflicht bedenkend und die schauerlichen Szenen, die bevorstehen, — da mag in ihm Gefühl und Anklage emporgelodert sein wie schon manchesmal, jetzt aber mit verstärkter Dringlichkeit: „Ach, warum leide ich nicht lieber statt Leiden zu bringen? Warum bin ich nicht unter

den Verfolgten statt unter den Verfolgern?" — Bis das Herz stockt und die Sinne vor Qual den Dienst versagen, bis aus Angst und Unmöglichkeit, so weiter zu leben, die Vision hervorbricht: Saul, Saul, warum verfolgst du mich? „Er sprach: Wer bist du, Herr? er aber: ich bin Jesus, den du verfolgst." Paulus stürzt zu Boden, wird nach Damaskus geführt, drei Tage lang ist er blind, ißt nichts und trinkt nichts. Dann sucht er das Haupt der Verfolgten auf, aber nicht um zu zerstören, sondern um selbst in die von Gefahr und Nachstellung bedrohte Gemeinschaft einzutreten. Die Krise ist gelöst. — Auf die Vision gestützt (immer wieder beruft er sich auf sie, bis an sein Lebensende) beginnt er ein neues Leben.

Und nun, da er sich den machtlosen, überall bedrückten Judenchristen anschließt, können wirklich alle Kräfte seiner Seele rege werden, alle gehen in gleiche Richtung und stehen nicht mehr dem Pflichtgebot entgegen. Denn diese Pflicht ist eine andere geworden, sie heißt: für Jesus eifern wie vordem für das Gesetz. Nun sind ihm aber zu seinem Glück nicht mehr Machtmittel, nicht mehr Schwerter, Gerichte, Kerker zur Verfügung gestellt, sondern nur noch Mittel der Liebe, des Geistes. Es ist die Par-

tei der Schwächeren, die er ergreifen darf. Trost, Zartheit, Erquickung kann er überallhin bringen und auf die Verbreitung solcher Liebesgeschenke richtet sich sein ganzer Tatendrang ein. — Diese innere Umschlichtung, diese harmonische Ordnung durfte er wohl als Gnade bezeichnen. Denn Gnade ist ja das Zusammenfallen von Trieb und Pflicht. Welch ein Glücksfall es für ihn war, daß er sich auf die Seite der Bedrängten stellen, daß er wie Winkelried alle Speere in seinem Busen sammeln konnte, das bezeugt er ja selbst: „Darum ist es mir wohl in Schwachheiten, unter Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgungen und Bedrängnissen, um Christus willen. Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark." Von nun an heißt ihn seine neu erkannte Pflicht das tun, was er ohnedies aus eigenem Antrieb gern tat: lieben, Liebe bringen, Liebe wecken und leiden um Liebe. Und nicht nur sein Liebeswunsch, auch die andern Herzenswünsche finden in der neuen Anordnung ihre Stelle. Seine Tatkraft kann er im Organisieren immer neuer Gemeinden, die Zorn- und Haßkomponente der immer noch wütigen Seele im Kampf gegen die konservativen Juden betätigen: gewissermaßen harmlos, da es infolge der Machtverhältnisse zu keinem Mord, keiner Einkerkerung mehr kommen

konnte. Auch gegen schlechte Gemeinden, wie die Korinther, kann er sich auswüten, aber all das geht mit Liebe Hand in Hand („Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen oder mit der Liebe und dem Geist der Milde"). So völlig sind die Moleküle seiner Seele umgeschlichtet, daß jedes an seinem neuen Platz kräftig wirken kann, aber keines mehr das andere behindert wie vordem. Die Einheit ist hergestellt. Daher die ungeheure vitale Kraft in allen seinen Äußerungen, die Energie im Ertragen jeder Demütigung, jedes Leids, daher der unsterbliche Lobgesang auf die Liebe, den er in seinem maßlos gefühlten Glück anstimmt: „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig, die Liebe neidet nicht, sie prahlt nicht, sie blähet sich nicht, sie verletzt die Sitte nicht, sie sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht aufreizen, sie trägt nicht Böses nach, sie freut sich nicht über dem Unrecht, sie freut sich vielmehr mit der Wahrheit. Sie deckt alles zu, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie duldet alles. Die Liebe fällt nie dahin usf."

Wo ist nun der verhängnisvolle Schritt, der diesen erhabenen Mann für ewig aus dem Kreis des Judentums ausscheidet? Nicht daß er die gute Botschaft zu den Heiden trug, ist das Wesentliche des Bruches. Denn

diese Heidenmission, der Universalismus, war ja urjüdisches Erbgut; „ich mache dich zum Licht der Heiden“ und „lauschet auf mich, ihr Völker, höret, ihr Inseln“ — solche und ähnliche Wendungen finden sich unzähligemal bei den Propheten. Allerdings hat, wie ich noch darstellen werde, die paulinische Diesseitsverachtung dem jüdischen Universalismus eine besondere und falsche Tönung gegeben. Doch das steht in zweiter Linie. Gerade der Gang des begeisterten Apostels durch die heidnische Welt mutet mich (im Gegensatz zur hergebrachten Auffassung) tiefjüdisch an. Nicht nur die Energie der Propaganda, die sich hier auslebt, zeugt von edelster jüdischer Art; noch mehr die selbstverleugnerische Betonung, mit der Paulus jedes Vorrecht des Judentums bestreitet. Er predigt: Heiden und Juden sind gleich. Da damals noch das Judentum wirklich eine Art sittlicher Aristokratie (vgl. Johannes-Evangelium IV 22) und im geistigen Reiche gewissermaßen die Hofhaltung Gottes war, ziemte es dem echten Demokraten, Niedrigerstehenden die Hand zu reichen. Damals war dieses Mit-den-andern-eins-sein-Wollen würdiger Verzicht, Hinabsteigen; heute, da das Judentum etwas Verachtetes, fast in Auflösung Begriffenes ist, grenzt es an Streberei (den heutigen

„Paulinern" ins Stammbuch!). — Die von eifrigen Verkleinerern oft ausgesprochene Bosheit, daß Paulus zu den Heiden nur deshalb ging, weil die Juden seine Lehre nicht mochten, steht für mich nicht zur Diskussion. Ich bin natürlich überzeugt, daß Paulus aus antiaristokratischen und universalistischen Motiven, selbst wenn ganz Judäa das Evangelium angenommen hätte, zu den Heiden gegangen wäre.

Etwas viel tiefer im Erlebnis Liegendes muß die Trennung veranlaßt haben. — Ich habe bisher nicht erklärt, warum gerade das Jesuserlebnis (die Vision) die Kraft hatte, das Herz des Paulus so umzuordnen, ihm eine neue Pflicht, d. h. den Glauben an diese Pflicht zu geben, die dann mit seinen Trieben gleichgerichtet lief. Und dieser zentrale Umstand . . . ist natürlich gar nicht erklärbar, ist das Wunder schlechthin, dem rationale Durchsiebung nichts anhaben kann. Nur noch einzelne Randerscheinungen sind dem Nachtasten zugänglich. So scheint es mir, daß das Bild des leidenden, aus Liebe leidenden Jesus sehr danach angetan war, in Paulus die Sehnsucht nach dem Leiden und die Falschheit seiner damaligen Stellung, in der er leiden machen mußte, zum Bewußtsein zu bringen. Im Bilde Jesus, mag er es aus bloßen Berichten

oder als Selbstgesehenes (II. Kor. 5, 17) in sich herumgetragen haben, erschien ihm die ganze Süßigkeit eines möglichen Schicksals: verfolgt zu sein, Trost zu verbreiten aus aller Kraft, sich zu regen und dabei schuldlos zu bleiben. Den Glauben, daß solches Schicksal möglich sei, schöpfte er aus dem Vorbild, — so wie es wohl manchen von uns in verzweifelten Nächten aufrecht erhalten hat, daß man eines selbstlosen reinen standhaften Freundes gedachte. Daß es mitten im Chaos menschlicher Diplomatenfeigheit und physikalischer Tücke auch dieses gibt, — Wahrhaftigkeit und Kraft, den irdischen Vorteilen gegenüber unempfindlich wirklich (und nicht nur dem Wort nach) nichts anderes als das Gute wollen, — das ist süßer als alles, das triumphiert über unsere Verzweiflung, die so oft uns zuredet, alles sei nur Lüge, Phrase, leeres Getue. Ich meine übrigens solchen Nachttrost nur als Analogon, vielen erfahrbar. Bei Paulus war es von höherem Rang, denn es blieb nicht bis zur nächsten Nachtwache; sondern ein Leben lang. Daß es die Kraft gewann, alle innere Konstellation in ihm umzustülpen, — das eben war die vom obersten Gotte zugeflossene Gnade, ohne die aller Seelenkampf eitel geblieben wäre.

Nun aber verschmolz es ihm zu Einem.

Nicht durch den Glauben an das Vorbild Jesus glaubte er erlöst zu sein, sondern unmittelbar durch die Tat des Jesus, durch seinen Opfertod. Es war nicht so, daß Jesus gestorben war und daß diese Tatsache ihm, dem Paulus, Mut gab, sich gleichfalls hinzuopfern, — ihm den Weg wies, — nein, Jesus war unmittelbar für ihn gestorben. Nicht nur für ihn (schloß er weiter), sondern für alle Menschen. Und diesen Glauben, daß man durch den Opfertod des Jesus erlöst sei, nannte er „Gnade". Jeder, der diesen Glauben hatte, war in der Gnade und nur durch diesen Glauben war für jedermann Gnade möglich. Während es also nach meiner Auffassung, die mir als jüdische erscheint, ebensoviel Wege der Gnade gibt als begnadete Menschen, für jeden einen andern Weg (für R. Elijahu Gutmacher z. B. war das Aufkommen und die innere Ergreifung des Zionismus die Gnade, für Dante die Tatsache „Beatrice" und das gnadenhafte Festhalten an ihr usf.), — kennt Paulus (und hier bricht wohl abermals seine herrische Natur durch) nur einen Weg für alle: den Glauben an die Rechtfertigung durch das Leiden Jesus'. So wird die freie Gnade des unendlichen Gottes eingeengt zu einem bestimmten Glauben an ein historisch be-

stimmtes Ereignis. Dieses Ereignis, das für Paulus (wenigstens durch unmittelbare Überlieferung) Erlebnis wurde, soll es von nun an für alle Menschen sein. Notwendige Konsequenz: daß Jesus zu „Gottes Sohn“ wird, was im Munde Jesus selbst wohl nur Vertrautheit mit Gott, Gottesnähe bedeutete, nach dem Sprachgebrauch vieler hebräischer Gebete, die wir noch jetzt sprechen („Israel ist Gottes erstgeborener Sohn“ usf.), daß hier eschatologische Gedanken einsetzen und daß bei Ausbleiben des damals für die nächsten Wochen erwarteten Weltuntergangs und Weltgerichtes nun alles ins Geistige umgedeutet wird. Diese weiteren Punkte der Entstehung des Christentums sind ja oft genug dargestellt worden. Nur den Ausgangspunkt habe ich nirgends gefunden: die Idee des Paulus, sein persönliches Gnadenerlebnis zu entindividualisieren, der ganzen Menschheit aufzudrängen. Dr. Gerhard Esser in seinem Essai „Jesus Christus der göttliche Lehrer der Menschheit“ (in dem orthodox-katholischen Sammelwerk „Religion, Christentum, Kirche“) führt sogar als heftigsten Beweis gegen die liberale protestantische Theologie an, daß sie kein Ereignis nachweisen kann, welches die von ihr behauptete Umbildung der ursprünglichen Jesusgestalt in die Figur des „Gottes-

sohnes“ in Fluß gebracht hätte. Dieses Ereignis war, so glaube ich, das Erlebnis Pauli, die ihm gewordene Gnade und ihre Mißdeutung. — Hier aber liegt meines Erachtens der Anstoß für die falsche Grundkonstruktion des Christentums, hier der Schlüssel unzähliger Verwirrungen. Ehrlicherweise muß man zugestehen, daß nicht alles Schuld der Nachfolgenden ist, daß schon Paulus den ersten Schritt auf der schiefen Ebene getan hat, — wiewohl ihm dieser Schritt nicht als solcher fühlbar sein konnte. Denn ihm war es ja Erlebnis, was er glaubte, und daß neben diesem einen ungeheuren Erlebnis die ganze sichtbare Welt verschwand, daß „durch das Kreuz unseres Herrn Jesus Christus ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt ward“, ist durchaus begreiflich. Dieses Erlebnis gerade ist es, was man ihm nicht nachmachen kann, — denn auf seiner Bahn lag es, nicht auf der Bahn anderer Menschen, die zu anderer Gnade berufen, vergebens ins Leere harren, wenn sie von dieser einen Richtung und nur von ihr her die Gnade erwarten. Was also andere (fälschlich) von ihm übernehmen können, ist nichts als das Desinteressement an allen sonstigen diesseitigen Erlebnissen, das für ihn einen Sinn hatte, denn er war ja reich durch das eine Entscheidende, Ordnende und Beflügelnde seines Daseins, —

Epigonen aber wird dieses Desinteressement mangels des einen großen Erlebnisses zum Desinteressement an allem, zur Verneinung des Diesseits. Spuren hiervon schon bei Paulus. Auch er ist schon Feind des Fleisches, und zwar pauschalmäßig, ohne die feinere und tragischere Problematik des Judentums, er ist in einzelnen Aussprüchen (andere strotzen von Leben) Asket schlechtweg und seine Argumentation ex negativo: daß er die Beschneidung bekämpfen müsse — sonst würde er ja nicht verfolgt werden (Gal. V 11) — mutet seltsam modern-christlich an, als invertierter Egozentrismus. Hier seine Schwäche, die im späteren Christentum wie in einem Zerrspiegel ins Gigantische wächst. Hier beginnt die täuschende Alleinherrschaft des „edlen Unglücks". Denn nicht ungestraft deutet man die Gnade aus der unmittelbaren Beziehung von Gott zu Mensch, neben der alles Irdische an sich geringfügig, doch unter sich gemessen in der richtigen Proportion bleibt, in eine Beziehung um zu einer von einem Menschen oder Gott-Menschen, jedenfalls aber auf Erden getanen, also nur halbmetaphysischen Tat. Die Gnade Gottes als völlig metaphysisches, unbegreifliches Faktum stört die irdischen Beleuchtungsverhältnisse nicht, überstrahlt alles gleichmäßig.

Eine Gnade durch die Tat eines Gottmenschen, hier im Dunstkreis der Erde, fährt wie ein Meteor nieder, Grelle und Dunkelheit verbreitend, alle Magnetnadeln störend, allen Wuchs vernichtend. Man kann an Gottes Gnade glauben und dabei in Demut sein irdisches Werk, das einem überlassen ist, verrichten. Hat aber Gottes Sohn selbst ins irdische Werk eingegriffen, so bin ich doch überflüssig geworden und habe die Hände in den Schoß zu legen. Der Geist hat das Fleisch expropriiert. Alles, was weiter noch geschieht, ist bedeutungslos, irrelevant.

Ein letztes Wort über seine Propaganda: nicht daß er zu den Heiden ging, sondern wie er zu ihnen ging, machte ihn zum Abtrünnigen an der Idee des Judentums. Er ging mit völligem Desinteressement an allem Irdischen, ohne Rücksicht auf die politische Lage, auf die nationale Erhaltung des Judentums, die doch wieder allein Gewähr ist für die Erhaltung wesentlicher geistiger Kräfte. In jeder Nation gibt es solch unersetzliche geistige Eigenart, und eine Nation ausrotten bedeutete für die Welt ebensolche Verarmung, wie für den einzelnen Menschen das Absterben eines natürlichen entwicklungsfähigen Gefühls. Den Naturfaktor hat der Mann, für den das ganze Diesseits ge-

kreuzigt war, radikal auszuschalten gesucht, die natürlichen Verschiedenheiten und Vorzüge der Völker einfach übersehen wollen, wegdekretiert. Während es also (immer vom Standpunkt des Paulus aus gesehen) möglich gewesen wäre, in allen heidnischen Ländern Gemeinden zur Aufnahme jüdisch-christlicher Grundlehren zu errichten, gewissermaßen Gemeinden von Gerim, in denen jüdische Lehre und eigen-nationale Veranlagung der Völker zu neuen Gebilden emporgewachsen wäre, während das Judentum selbst bei Annahme der „Christusgnade" seine volkstümlichen, rassenhaften Eigenschaften nicht hätte verlieren müssen, ebensowenig wie die andern Nationen, und schließlich ein Völkerbund die geistig in Christus verwandten, dem Fleische nach getrennten Völker vereinigt hätte, — steuert Paulus auf einen Mischmasch los und wettert gegen die jüdischen Lehrer, die gerade damals, von richtigem Instinkt getrieben, strenger als je auf die Einhaltung gewisser Formen drängen, von Formen, die bei drohendem politischen Untergang das geistige Leben des Judentums durch die Jahrtausende zu erhalten bestimmt waren. — Es gibt eine große Widerlegung der paulinischen Zerflossenheit in alle Welt: das ist das Jahr 70, die Vernichtung

des jüdischen Staates, die Paulus nicht mehr erlebt hat. Paulus dachte nicht daran, das Judentum aufzulösen; hätte man ihn gefragt, wäre auch er wohl für die Erhaltung der jüdischen Nation gewesen, natürlich unter Vorbehalt eines an Christus glauben den Judentums. Aber bei seinem allgemeinen Desinteressement an diesseitigen Dingen lag ihm nichts daran, für alle möglichen Fälle Vorsichtsmaßregeln zu ersinnen. Daß ihm das ewige Fortbestehen Israels und Zions eigentlich etwas Selbstverständliches war, vgl. Römer 11, 25ff. — Auch als Heidenapostel und bei allem Haß gegen die unbekehrten Juden hat er ein warmes Gefühl für sie (Römer 11, 15, Vers 17, Vers 24). — Er sah nur die Gcfahr nicht. Zu seiner Zeit blühte noch die jüdische Gemeinschaft, völlige Zersprengung lag nicht unbedingt im Gesichtskreis. Wäre aber das ganze Volk ihm gefolgt und hätte die äußeren Formen, die gerade damals von den Weisen sorgfältig ineinander verzahnt und gehärtet wurden, aufgegeben, so wäre nach dem politischen Untergang des Staates der Untergang des jüdischen Geistes, die völlige Vermischung nicht mehr aufhaltbar gewesen. — Es hatten also Jochanan ben Sakai, Gamliel II, Elieser ben Hyrkanos und die andern Tannaim der ersten Christenzeit tausendmal

recht, in der Zeit völliger politischer Zerrüttung jenen entgegenzutreten, die in ihrer Weltfremdheit das letzte Bollwerk nationalen Zusammenhaltens, die Halacha, zertrümmern wollten. „Gott hat auf der Welt keine andere Wohnung als die vier Ellen seiner Halacha," so klagte man damals und diese vier Ellen durften nicht angetastet werden. Daher die Ablehnung des Paulus und seines Andenkens bei den Zeitgenossen. Und dies dürfen wir heute wohl als Tragik im Leben des Paulus empfinden, obwohl es ihm selbst Erlösung schien: daß seine persönliche Gnade sich kreuzte mit dem gnadenlosen und ganz anderer Stärkungen bedürftigen Zustand seines Volkes.

Genau genommen hat Paulus nicht den Fehler gemacht, der den Grundirrtum des Christentums bildet. Er hat noch nicht gesagt, daß es auf Erden nur edles Unglück gibt, neben dem das in Menschenfreiheit gelegte, behebbare Unglück jede Bedeutung entbehren müßte. Für sich selbst nahm er noch die ganze Fülle der Erfahrung in Anspruch, lebte mit vollen Segeln und empfing die Gnade, wie sie sich ihm darbot. Allen andern aber wollte er von vornherein den Kurs vorschreiben, den sie zu nehmen hätten. Es ist aber nicht jedermann als Sektenverfolger ausgezogen, daher kann

nicht jedermann an diesem Punkte umgebogen werden. Es ergibt sich auch nicht für jeden aus der gnadenhaften Umbiegung eine unermeßliche und der eigenen Natur unermeßlich gemäße Propagandatätigkeit, die für Paulus neben das edle Unglück trat. — Seine Lehre aber verweist alle Nachfolgenden auf das edle Unglück allein und gibt noch dazu einen unzureichenden Weg hiefür an. Schon für ihn führte die Vorstellung, daß der Kreuztod des Christus ihn von allen Sünden erlöst habe, zur Unterschätzung seiner eigenen Stellung vor Gott. Der Mittler, der Stellvertreter mußte das Diesseits aushöhlen. Denn tatsächlich war ja nicht die Gnade für Paulus, daß Jesus am Kreuze gestorben war; sondern die Gnade kam unmittelbar von Gott und lag darin, daß dieser Kreuzestod solche Macht über Paulus gewann — oder besser: daß Paulus soviel Kraft erhielt, diesen Tod treu in sich festzuhalten, daß sein Herz eine neue Pflicht, gleichlaufend seinem geheimen Wunsch, aus ihm zu schöpfen vermochte. Immerhin hatte für Paulus in seiner besonderen Lage der Gedanke der Stellvertretung einen erlebten Sinn, dem zuliebe er die Bedeutungslosigkeit alles übrigen Lebens mit in den Kauf nehmen durfte. Für die späteren Christen bleibt nur diese Bedeutungslosigkeit

übrig. Eine ungewollte Bewahrheitung des Pauluswortes: „Einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben.“

[Jeschu Hanozri]

Dies ist das Dilemma, vor das der gläubige Christ den Juden stellt und zwar jeden Juden, einerlei ob er gläubig oder ungläubig sei:

Jesus hat sich den Sohn Gottes genannt. Nun ist zweierlei möglich. Entweder du, Jude, nimmst an, daß Jesus hierbei die Wahrheit gesprochen hat. Dann ist vollinhaltlich richtig, was Clemens Ritter geschrieben hat: „Christlich betrachtet ist die zweideutige Stellung der Juden diese: Gottes Sohn ist unter ihnen erschienen, Gottes Sohn ist von ihnen getötet worden. Die beiden Seiten dieser Paradoxie bezeichnen ihre Größe und ihren Untergang.“ — Dann ist die ganze Geschichte der Juden ein ungeheurer Irrtum und ein Verbrechen. Alle Propheten hätten auf das Erscheinen des Gottessohnes hingezielt, auf dieses einzige einmalige Ereignis in der Geschichte der Menschheit, nach allen Vorbereitungen wäre schließlich das jüdische Volk als das „auserwählte“ gewürdigt worden, daß die fleischgewordene Majestät Gottes gerade unter ihm, in seinem Lande auftrete, von

allen Sprachen der Welt gerade die hebräisch-aramäische spreche, — und dennoch, dennoch haben die Juden Gott mißkannt, Gott zurückgewiesen, Gott verraten. Was kannst du nun noch tun, Jude von heute? Nichts anderes, als eiligst diese verfluchte Gemeinschaft verlassen. Hat Jesus die Wahrheit gesprochen, so mußt du Christ werden. Etwas anderes ist ganz unmöglich. Oder du nimmst an, Jesus habe, als er sich Gottes Sohn nannte, die Unwahrheit gesprochen. Dann war er, nun hast du die Auswahl, entweder ein Wahnsinniger oder ein Betrüger. — Ihn für einen immerhin honetten, sogar bedeutenden, sogar verehrungswürdigen Mann zu halten, geht nicht an, da er nun einmal gesagt und darauf bestanden hat, er sei Gottes Sohn. Das kann nichts anderes sein als wahr (dann werde Christ) oder Lüge (dann wende dich von Jesus völlig ab, drücke dich nicht um dieses entschiedene Nein herum durch Bewunderung des „Urchristentums“ usf.).

Dem konsequenten Christen muß es also ein Greuel sein, wenn ein Zionist äußert: Jesus sei für uns Juden zwar nicht als Objekt, wohl aber als Subjekt der Religiosität bedeutsam. — Wie kann (so denkt der konsequente Christ) ein Lügner, der sich selbst fälschlicherweise Attribute der Gottheit zu-

legt, als Subjekt der Religiosität gelten? Ist das nicht bloß eine schöne Ausrede, eine Flucht vor der Entscheidung?

Man wird leicht einsehen, daß all das, was ich im Vorhergehenden über den Apostel Paulus gesagt habe, die Fragestellung des gläubigen Christen selbst in Frage stellt. Das scheinbar so unausweichliche Dilemma des gläubigen Christen ist für uns Juden bedeutungslos. Für uns ergibt sich faktisch ein Drittes, indem wir immer wieder auf die reine und individuelle Gottesgnade statt auf Christusglauben rekurrieren.

Der dritte Weg ist, nach dem Vorhergehenden, folgender: Wir verstehen den Christusglauben des Apostels Paulus als dessen individuellen Weg zur Gnade, an dem natürlich weitere Kritik nicht erlaubt ist. Darüber hinausgehende objektive Ansprüche aber lehnen wir ab.

Das Verständnis und die Erklärung, von denen hier die Rede ist, ist kein psychologisches Verständnis, keine psychologische Erklärung. — Es tut not, sich dagegen zu verwahren, da man heute dazu neigt, jede Erklärung als „Aufklärung", als Psychologismus zu verdächtigen. Es wäre höchste Zeit, diesem Terminus „Psychologismus", der durch die Äußerungen aller mittelmäßig-kritischen Geister spukt, einmal auf

den Grund zu gehen. Was kann man mit Recht „Psychologismus“ nennen und als solchen ablehnen? Ein Herunter-Erklären seelischer Tatsachen, eine Reduktion des Rapports mit einer höheren Welt auf natürliche Denkvorgänge, auf anderweitig bekannte seelische Mechanismen, auf Bedürfnisse, Nerven, unbewußte Wünsche, ja auf materielle Motivation. Also ein Zurückführen höherer Prozesse, die ins Unendliche weisen, auf die Arbeit niederer endlicher Organe der Seele. So wenn man (grob gesprochen) die außerordentliche Begeisterung eines Menschen für eine Idee aus seinem Milieu, seiner Erziehung oder aus seiner Sexualität „erklärt“. Das Lächerliche, Blamable eines solchen Psychologismus ist es, daß er zunächst das, was er nicht erklären kann (nämlich die Idee), ausläßt — sodann das erklärt, was sehr erklärbar ist und was sich daher (verdächtigerweise) meist sogar auf mehrere Arten erklären läßt (nämlich welche Idee nun und unter welchen Umständen sie von einem Menschen Besitz ergreift, — die Empfänglichkeit dieses Menschen für eine Idee überhaupt und die überirdische Kraft der Idee vorausgesetzt), — und daß der Psychologismus zu guter Letzt behauptet, die ganze Erscheinung, auch den Teil, den er vorher ausgeschaltet hat und der

14*

der wesentlichste ist, erklärt zu haben. Psychologismus liegt also immer dann vor, wenn man eine Erscheinung auf Bekanntes zurückführt, wobei leider Gottes ihr Besonderes flöten geht. — Man beachte nun wohl, daß meine Analyse des Paulus sein Geheimnis nicht angetastet hat; nicht auf Bekanntes führt sie zurück, nicht auf niedere, anderweitig erklärbare Regungen, — sondern auf das Unbekannteste, Unerklärbarste, das es gibt, auf die reine individuelle Gottesgnade. —

Paulus hat geglaubt, daß Jesus der Sohn Gottes war, ausgesandt zur Tilgung der Sünden und zur Erlösung der Menschheit. — Hat auch Jesus selbst dies geglaubt? Hat Jesus sich für den Christus gehalten?

Zunächst ist es sicher, daß wir Jesus durchaus nur durch das Temperament des Paulus sehen. Die Paulusbriefe sind älter als die Evangelien, jedenfalls älter als die auf uns gekommene griechische Übersetzung der Evangelien. Jesus aber hat aramäisch gesprochen. Der Papiasbrief (um 150 n. Chr.) ist das erste Zeugnis für eine aramäische Niederschrift der Evangelien, die nicht erhalten ist. Daß das Johannesevangelium von alexandrinischer Logosphilosophie durchtränkt ist, also schon ein recht farbiges, unzuverlässiges Medium darstellt, wird kaum

bestritten. Aber auch die Synoptiker (Verfasser der drei anderen Evangelien) sind durch die Schule des Paulus hindurchgegangen. Auch das also, was diese nächsten Zeugen berichten, hat bereits die Zensur der paulinischen Konstruktion passiert.
Damit aber entfällt das Dilemma des konsequenten Christen, — ob nämlich Jesus die Wahrheit gesprochen hat oder nicht, als er sich als Gottes Sohn bezeichnete. Wir brauchen diese Frage nicht zu beantworten; denn es steht ja gar nicht fest, ob Jesus sich wirklich als Gottes Sohn bezeichnet hat. Paulus hat ihn als solchen bezeichnet. Dagegen ist nichts zu sagen, dieser Glaube war die dem Paulus zugeteilte Gnade, seine gottgesandte Rettung, die weiter zu diskutieren lächerlich wäre, wie das Verstehenwollen irgendeiner allerindividuellsten Angelegenheit lächerlich und demutslos ist. Auch daß nun Paulus diesen Glauben weiterpropagierte, gehört noch mit in seine Gnade hinein. So weit also können wir Juden in der Wertschätzung des Paulus gehen. Damit aber ist über den Gnadenwert der paulinischen Propaganda für die andere, für die menschliche Allgemeinde nichts ausgesagt. Und das Negative, was darüber zu sagen ist, ergab sich uns bereits aus anderweitigen Überlegungen.

Es könnte scheinen, daß ich hier einer Darstellung der Jesusfigur ausweiche. — In einem gewissen Sinn ist das richtig. Es widerstrebt mir, den Gegenstand religiöser Verehrung für so viele, den wahrhaftigen Gnadenquell für einige mit prüfendem Blick auch nur anzusehen. So wird denn auch den wirklich Gläubigen und wirklicher Christusgnade Teilhaftigen (deren individuelle Möglichkeit hier immer wieder zugegeben, deren Allgemeingültigkeit nur, deren „Katholizität" bestritten wird) das Nachfolgende kein Anstoß sein; denn der Jesus, von dem hier die Rede ist, ist nicht der ihrige.

Meine Meinung nun geht dahin, daß der historische Jesus sich nicht als Gottes Sohn in dem exklusiven Sinne bezeichnet hat, den die Kirche predigt, im Sinne der einmaligen einzigen Menschwerdung Gottes. — „Sohn Gottes" ist kein Ausdruck, der dem Neuen Testamente eigentümlich wäre. In den Büchern des alten Bundes wird er wiederholt gebraucht, um ein inniges, kindliches und dabei richtiges Verhältnis zur Gottheit zu bezeichnen. So beim Propheten Hosea („Und statt daß man von ihnen sagt: Ihr seid Nichtmeinvolk! soll man sie Söhne des lebendigen Gottes nennen"). Im 2. Psalm („Gott sprach zu mir: Du bist mein Sohn,

ich habe dich heute gezeugt“). Im 82. Psalm, im 2. Buche Samuel VII 14 usf. — Es ist ferner auffallend, daß der Ausdruck „Sohn Gottes“ im prägnanten-christlichen Sinne nur im Johannesevangelium häufiger zu finden ist, bei den Synoptikern gibt es nur einige „johanneische“ Stellen, die leicht spätere Interpolationen sein können, aus der Johannesevangelium-Zeit stammend, in der die paulinische Heilskonstruktion bereits vollständig durchgearbeitet war. Dagegen finden sich auch „anti-johanneische“ Stellen in den früheren Quellen. So heißt Jesus in der Apostelgeschichte (22, 14) einfach „der Gerechte“, im ersten Timotheusbrief „der Mensch“, bei den Synoptikern öfters „der Prophet“ und bei Lukas (XVIII, 19) findet sich gar ein Ausspruch, den man sehr beachten sollte, da sich Jesus hier ausdrücklich von Gott distanziert. („Und es befragte ihn ein Oberer also: guter Meister, was soll ich tun, um ewiges Leben zu ererben? Jesus aber sagte zu ihm: was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer dem einigen Gotte.“) Also: Widersprüche in den Quellen! Auch sonst nahmen ja die Evangelisten das wörtliche Zitieren nicht so genau. Tendenz hatte bei der Überlieferung mitzureden. So spricht Jesus bei Matthäus (XXIV, 20): „Betet aber, daß eure Flucht nicht falle in den Winter

oder auf den Sabbath.“ Bei Markus aber, der das Jüdische an Jesus schon zensuriert, lautet die analoge Stelle (XIII, 19): „Betet aber, daß es nicht im Winter geschehe.“ — Der Sabbath, gegen den Markus auch sonst (II, 27) polemisiert, ist ihm in der Feder geblieben.

Die Gottessohnschaft im Sinne der Kirche bleibt also in Schwebe. — Als Messias aber dürfte sich Jesus wohl bezeichnet haben. Das ist an sich nichts Unjüdisches. Auch dann nicht, wenn die Hoffnung sich als trügerisch erweist. Hat doch etwas später R. Akiba sich nicht gescheut, den Kriegshelden Bar Kochba als Messias zu begrüßen. Und der unglückliche Ausgang des hadrianischen Krieges hat den Ruf des großen Lehrers nicht beeinträchtigt. Damals stand eben alles so, daß Erlösung gefordert, Erlösung erwartet wurde. Die Römerherrschaft machte das Leben unerträglich. Die Not, das Leid waren nicht mehr zu überbieten. Allenthalben klang der Ruf: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen. Einer von jenen, die sich stark genug glaubten, dieses Reich heraufzuführen, war Jesus. Unbegreiflich, daß er dies ganz fest zu glauben vermochte, — unbegreiflich wie jede individuelle Gnade. (Das möge man nicht vergessen: wie jede individuelle Gnade heut

und je!) Wie fest sein Glauben an sich und seine Messiassendung war, wie überzeugt er in diesem Sinne sich als Sohn Gottes bezeichnen konnte, das sieht man aus nichts anderem besser als aus der geradezu bestürzenden Geradlinigkeit, ja auf den ersten Anschein fast konfliktlosen Sicherheit seines kurzen Lebens. Diese innerliche Ruhe und Konfliktlosigkeit ist es, was den stillen Leser der Evangelien als ein Besonderes hinnimmt, eine ganz persönliche Färbung der erzählten Begebenheiten, etwas Unvergleichbares, was in der Biographie keines andern großen Mannes wiederkehrt. Welch ein Idyll am See Genezareth, wie ist da das Bedeutsamste, das Blitzendste in unendlicher Sanftheit vor sich gegangen. Wiewohl dieses ganze Leben notwendigerweise seiner Katastrophe zustürzt, — da ist nichts von der Schwärze und Abruptheit des Paulus, kein Abbrechen, keine Gewaltsamkeit. Nein, nie war etwas so hell, so selbstverständlich, nie bei aller Bestimmtheit so zart wie dieses Dasein, das doch durchaus nur auf das Größte ging, nie mehr seitdem ist das Milde mit dem Tragischen, das Süße mit dem Ungeheuerlichen einen so vertrauten Bund eingegangen. Welche Leichtigkeit in der strengen Idee der Führerschaft, die ihm völlig natürlich zufällt. Wie Paulus von Jerusalem

wegtendiert, in sektiererische Spaltungen, so tendiert Jesus hin zu Jerusalem, zur Allgemeinheit seines Volkes, zum Mittelpunkt der Menschheit. Nie ergibt sich ein Aufklaffen zwischen seiner Mission und seinem Wollen, zwischen Trieb und Pflicht. Der Versucher in der Wüste, Gethsemane, — das geht so leicht vorbei, daß man an einen ernstlichen Kampf gar nicht denken mag. Der Konflikt ist gleichsam in demselben Augenblick, in dem er ausbricht, schon geschlichtet. Die Gnade (so ist man versucht zu sagen, obwohl man fühlt, daß solche Komparationen töricht sind), die Gnade hat hier die denkbar höchste Intensität erreicht. — Leid ist da, an Leid fehlt es nicht, an dem gewaltigsten Leid, das nur gelitten werden kann, und dennoch umfließt Glück die Gestalt, deren Irdisches so gleichgerichtet mit ihrem Himmlischen war. Dabei fehlt das Irdische durchaus nicht, die Gleichnisse zeigen einen Mann, der die Menschen und ihr Treiben, ihre Berufe kennt. Was er aber nicht kennt, das ist Alltag, ist Verdruß der Banalität. Denn das Alltäglichste ist ihm mit dem Höchsten verknüpft, — Tiere, Bäume, Landschaften, die Feige und die Distel, Regen, Sand, der Sämann, das Senfkorn, der Sauerteig, der Perlenverkäufer, der Geldverleiher, der verlorene Sohn und der reiche Verwalter, Öl

und Korn, Purpur und Byssus, — alle Elemente des täglichen Lebens spielen mit in sein Wissen um die göttlichen Dinge. Aus seinen Reden mag man lernen, was „Diesseitswunder" ist. Nicht asketisch grollt er, er nimmt das Salböl der frommen Frau an, und seine Schüler, so wünscht er, mögen sich freuen, solange der Bräutigam unter ihnen weilt. —

Da ich von den Gleichnissen rede, will ich gleich anfügen, daß ich eines Tages sehr überrascht war, in den Gleichnissen des Talmud nicht nur dieselbe Anschaulichkeit wie bei Jesus, sondern auch eine tiefgehende nationale Gemeinschaft der Ausdrucksweise zu finden. Ja, im Talmud, im vielverlästerten Talmud, den ihr nicht kennt, marschiert genau dieselbe Staffage der Gleichnisse auf, wie bei Jesus: Der König, der treue und der untreue Knecht, der Verwalter, der Fuchs und der Fisch, die ökonomische Lebenstüchtigkeit mit Zinsen und Rückerstattung einer Schuld, Saat und Ernte, Handel und Arbeit der Hände. Es ist dasselbe Material, es ist der mit den lebhaftesten, fast abstrusen Einfällen zupackende Stil. Man vergleiche etwa mit den Jesusgleichnissen vom Kamel und Nadelöhr, vom Splitter und Balken im Auge, die durch ihre Ungewöhnlichkeit, treffende Seltsamkeit so unver-

geßlich ins Gedächtnis springen, jene Talmudstelle, wo der leichteste Tod, das gelindeste Aushauchen der Seele, der „Tod im Kusse Gottes“ so erscheint, „als ziehe man ein Haar aus der Milch“, während der schmerzlichste Tod der ist, bei dem die Seele den Körper verläßt, „als reiße man einen Dorn aus einem Wollfell“. Ich habe absichtlich keine sogenannte „Parallelstelle“ gewählt. Wörtliche Anklänge ließen sich zu Dutzenden auftreiben. Aber gerade bei offenbar voneinander unabhängigen Einfällen tritt die gleichgerichtete Originalität, der gemeinsame Impuls um so deutlicher vor.

So wendet sich, vom Sprachstil ausgehend, die Aufmerksamkeit dem Gemeinsamen zu, das Jesus an die andern großen Söhne unseres Volkes bindet. Des Besonderen seiner Persönlichkeit wurde vorhin gedacht: es ist heitere Sicherheit, über allen furchtbaren Ernst und die Schrecknisse seines Lebens wie Hauch der Jugend hinglänzend. Diese persönliche Atmosphäre eines Menschen, die er seiner individuellen Gnade verdankt, durchdringt man nicht. Sie durchdringen wollen, hieße: unreligiös sein — nicht nur in diesem Falle, weil es sich gerade um Jesus handelt, sondern in jedem Falle der Welt. An der Kraft göttlichen Gnaden-

beistands ist eben nichts verstandesmäßig begreiflich, und daß solche Gnadenkraft einmal oder mehrmals auch Wunder wirken konnte, sichtbare Wunder im striktesten Sinne des Wortes, Umkehrungen des Naturlaufs, der Kausalität, — nichts scheint mir unwahrscheinlich daran. — Doch neben dem Besonderen, Persönlich-Auszeichnenden, darf das Volklich-Allgemeine nicht verdunkelt werden. Eine kühne Stirn gehört schon dazu, eine Chamberlainstirn*, eine rassenantisemitische Stirn, in Jesus nicht den durchaus jüdischen Menschen erkennen zu wollen.

---

* James Chamberlain, dessen Gefühl für Wahrheit man etwa daraus messen kann, daß er der tiefentscheidenden Gestalt von Mathilde Wesendonck in seinem 500 Seiten starken Buch über Wagner — ad majorem gloriam des Hauses Wahnfried — ganze fünfzehn kühle Zeilen widmet. Ihr, von der Wagner schrieb, daß sie sein einziger Ernst sei und alles andere, auch seine Kunst, nur ein Spiel (Briefwechsel: Volksausgabe S. 127). — Jeder, der mit der Wahrheit manövriert, statt ihr bedingungslos zu folgen, verrät sich einmal. Man lese nur einmal den Briefwechsel Wagners mit Mathilde Wesendonck, eines der erschütterndsten menschlichen Dokumente. Und dann Freund Chamberlains fünfzehn Zeilen. Sie half ihm „auf kurze Zeit“, war „keine gewöhnliche Frau“ — „warme Anteilnahme an des Meisters Schöpfungen“ — „daß trotzdem allen diesen Freundschaften etwas Unbefriedigendes anhaftet, das

Als Messias tritt er auf, d. h.: um das Judentum zu retten. Nun wird, vor allem von christlich-theologischer Seite, gern eingewendet, das jüdische Messiasideal sei politisch gewesen, die Vorstellung von einem siegreichen Judenkönig, der die Unabhängigkeit der Juden wiederherstellt, die Römer verjagt usf. Natürlich gab es dieses Ideal. Doch daneben regte sich (und durchaus nicht bei Jesus allein) die Stimmung, daß aller politische Widerstand nutzlos sei dieser furchtbaren römischen Übermacht gegenüber, wie sie die Agripparede bei Josephus

---

findet seine Erklärung in dem sehr natürlichen Umstande, daß diese wackeren Helfer in der Not nicht das volle Bewußtsein davon hatten, wem sie halfen". — Jedes Wort eine raffinierte Halbwahrheit, ärger als grobe Lüge! Und mehr noch: Raffiniertes Verschweigen von Wahrheiten. Übergehen der ungeheuren Tatsache, daß Wagner aus dem Wesendonckerlebnis „Tristan und Isolde" schuf, später Sachsens Verzicht auf Eva als Achse der „Meistersinger", — also nichts als die Kleinigkeit seiner beiden lebendigsten Werke. O diese „wackere Helferin" und „keine gewöhnliche Frau", der aber Wagner eine Tristanskizze mit den Worten schickt: „Welche wundervolle Geburt unsres schmerzenreichen Kindes! So müssen wir doch leben? Von wem wäre zu verlangen, daß er seine Kinder verließe? Gott stehe uns bei, uns Armen! Oder sind wir zu reich? Müssen wir uns einzig selbst helfen?" — Chamberlain widmet zwanzig

Flavius mit geradezu geilem Masochismus, mit wollüstigem Schwächegefühl vor solcher Gliederfülle von Welthilfskräften, mit gewissermaßen monotheistischer Anbetung des einig-einzigen Welt-Imperiums und unübertrefflichen Präzisions-Militarismus darstellt. Nur im Geiste (so glaubte nicht Jesus allein) sei noch das Judentum zu retten. Ein Gedanke, den Jahrzehnte später Jochanan ben Sakai Tat werden ließ, indem er sich nach dem Fall Jerusalems von den Eroberern nur eines ausbat: im Lehrhause Jabne ungestört das Gesetz unterrichten zu dürfen.

---

große Seiten der Analyse und den „Quellen" von „Tristan und Isolde", ohne Mathilde Wesendonck zu erwähnen. Wahrlich, ein Kunststück, das immerhin gegen die Leistungen dieses Geschichtsphilosophen auf dem doch weit dunkleren Gebiete zurückliegender historischer Perioden etwas mißtrauisch machen könnte. — Damit aber will ich Chamberlain nicht etwa „heruntermachen". Seine gute Begeisterungsfähigkeit verdient anerkannt zu werden, obwohl sie etwas ins Professoral-Schematische verläuft. Nebenbei: Sehr hübsch wimmelt es in seinem Wagner-Buch unter den treuen uneigennützigen genialen Helfern der ersten Wagner-Erfolge von Namen wie: Karl Tausig, Davidsohn, Professor Porges, Lewi. Jedem wird dankend die Hand gedrückt. Wie sich dies nun mit dem antiidealistischen Charakter des Volkes verträgt, dem jene Männer entstammen, — das mache jeder Rassenantisemit mit sich selbst aus.

Und dieses Lehrhaus von Jabne hat ja tatsächlich den römischen Thron um alle die Jahrhunderte überlebt; es lebt noch heute, wir Juden leben aus seiner Kraft . . . (Nebenbei: Jochanan ben Sakai ließ sich in einem Sarg aus dem totgeweihten Jerusalem ins römische Belagerungsheer tragen. Dann trat er vor den Imperator. Dieses „Lebendigwerden" und das darauffolgende schaffende Leben von Jabne könnte wohl ein Anstoß für den Mythos von der „Auferstehung Christi" geworden sein.) — Jesus wählte einen sehr ähnlichen Weg. Rettung durch innere Reinheit, durch Einkehr und Verschärfung, durch Zäune um das Gesetz. Die Bergpredigt wiederholt immer wieder: Dies und jenes befiehlt das Gesetz, ich aber gebe euch eine noch strengere Regel an. Ein „Erschwerer" also ist Jesus gewesen. Er hebt das Gesetz nicht auf, er erschwert es, der kritischen Situation des Judentums entsprechend, das nur durch innerlichstes Sich-Zusammenraffen noch zu retten war. Ein Erschwerer, ein Verfeinerer des moralischen Gefühls. Solche Erschwerer und Verfeinerer aber sind wiederum eine vertraute Erscheinung in unserer Geistesgeschichte. Ich zitiere nur etwa, was Bacher („Die Agada der Tanaiten" I 278) von R. Akiba berichtet. „Als besonders hassenswerte Sünde geißelte

er den Wucher, der so sehr zu meiden ist, daß selbst ein Gruß als verbotener Zins zu betrachten sei, wenn der Schuldner den Gläubiger vorher nicht zu grüßen pflegte. Als besonders wichtige Pflicht der Nächstenliebe empfahl Akiba den Besuch der Kranken; wer diesen verabsäumt, hat gleichsam Blut vergossen. Wer Blut vergießt, dem wird das so angerechnet, als ob er Gott selbst (das Urbild des Menschen) verringert hätte usf." — Ist das nicht bis in den Tonfall hinein der Geist der Bergpredigt: „Es ist den Alten gesagt: du sollst nicht töten; wer aber tötet, soll dem Gerichte verfallen sein. Ich aber sage euch: jeder, der seinem Bruder zürnt, soll dem Gerichte verfallen sein." — Nicht ein Jota, nicht ein Häkchen wird vom Gesetze genommen werden, so lehrt Jesus. Er gibt nur noch zu, er löst nicht auf. Von paulinischer Indifferenz äußeren Formen gegenüber ist bei ihm wenig zu finden. Seine persönliche Gnade ist eben eine andere als die des Paulus. Er lebt in gleichmäßiger Lichtheit, während Paulus nur noch ein einziges, grell erleuchtetes Ereignis (den Kreuzestod) sieht und alles übrige in Nebel, in Dunkelheit, der Verdunkelung würdig. Wo aber Jesus die Pharisäer tadelt (Lukas XI 42), daß sie „Münze und Raute und jedes Kraut ver-

zehnten", dagegen aber „vorbeigehen am Recht und der Liebe Gottes", da setzt er, der Ebenmäßige, der Klare, den Koheleth-satz hinzu: „Dieses galt es zu tun und jenes nicht zu lassen." Dieses also (das Verzehnten) galt es zu tun. So wichtig war ihm noch Form und Gesetz. Nein, hier ist noch keine Spur von Diesseitsnegation, von Zerfließen, von Auflösung der jüdischen Gemeinschaft. Im Gegenteil: der Gedanke, daß durch Verschärfung der Gebote, durch Verinnerlichung das drohende Verhängnis abgewendet werden könne, ist tief jüdisch, kehrt immer wieder und lag in jenen Tagen besonders nah, da der Untergang des Staates fühlbar bevorstand. „Groß ist die Reue," sagt R. Meir, „denn um eines Einzigen willen, der Reue übt, wird der ganzen Welt verziehen." Der Traktat Gittin berichtet von einem Manne, der sich vierzig Jahre nur vom Saft der Feigen nährte, um den Fall Jerusalems abzuwenden. Und Jochanan ben Sakai sagte zu Vespasian: „Wären nur zwei solche gewesen, die Stadt wäre nicht gefallen". — Auch der Gedanke der stellvertretenden Genugtuung hat also seine jüdischen Analogien. (Vgl. vor allem das herrliche Jesajakapitel 53.) — Wie sehr überdies die Gestalt Jesus' von den seiner Generation Nahestehenden als Glied der jü-

dischen Geistesgeschichte empfunden wurde, geht aus einer hübschen Stelle des Traktates Abodah Sarah hervor: R. Akiba erinnert R. Elieser daran, daß er einmal eine Schriftdeutung aus dem Munde eines Min (Sektierers, Christen) gehört habe, der sie als von Jesus aus Nazareth (Jeschu Hanozri) empfangen vortrug, und daß ihm diese Schriftdeutung (bezüglich Micha I 7) sehr große Freude bereitet habe. — Allerdings wird gleich darauf die Absonderung von den Minim streng eingeschärft. Aber gerade dieses Verbot deutet, im Zusammenhang mit der Anekdote, auf die sehr enge communicatio in spiritualibus hin, die damals bestand.

Nirgends finde ich, daß Jesus die paulinische Idee in die Mitte gestellt habe, alle Menschen könnten nur durch seinen Opfertod und auf keine andere Weise selig werden. Erst im Johannesevangelium treten derartige Stimmungen in den Vordergrund. — Natürlich liegt in des Jesus Gedankengang, daß alles dem Ende sich nähere, viel Verlockung, die tägliche Arbeit, das „unedle Unglück" zu vernachlässigen (die Geschichte von Maria und Martha, „Sorget nicht für den morgigen Tag!" u. a.). Aber so völlig unpolitisch wie Paulus ist er noch nicht. Der jüdische Tempel soll zerstört, doch auch wieder aufgebaut

15*

werden. Ähnliches haben die Propheten Jesaja, Ezechiel u. a. geweissagt. Eine so einseitige Einstellung auf „edles Unglück" wie bei Paulus war, wie es scheint, trotz aller späteren Einschiebsel in die synoptischen Evangelien nicht hineinzubringen. Kein Desinteressement am Diesseits, daher auch kein Desinteressement an den natürlichen Unterschieden der Völker, am eigenen Volk. Ein merkwürdiges und ergreifendes Beweisstück hiefür: in der vom Zensor unterdrückten Stelle des Traktats Gittin wird Jesus allerdings als einer der drei ärgsten Verfolger des Judentums angeführt. Onkelos zitiert seinen Geist neben dem des Bileam und des Titus aus der Unterwelt. Dann fragt er die drei, was er tun solle, um Größe in der Welt zu gewinnen. Bileam und Titus raten ihm, die Juden zu hassen und auszurotten. Jesus aber rät, die Juden zu lieben und ihnen Gutes zu tun. Der Talmud fügt hinzu: „Komm und sieh, welch ein Unterschied zwischen einem Abtrünnigen Israels und den Propheten der Welt!" — Und alle Deutelei kann der berühmten Matthäusstelle nichts anhaben, in der Jesus sich bezeichnet als „gesandt nur zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel". „Es geht nicht an, das Brot der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen."

Und seinen Aposteln trägt Jesus auf: „Ziehet auf keiner Heidenstraße und betretet keine Samariterstadt, gehet aber vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel.“ — In letzter Linie freilich zielt seine Lehre (wie jüdische Lehre überhaupt) auf alle Menschen. Doch kraft des Diesseitswunders ist ihre praktische Durchsetzung gebunden an irdische Differenzen, die niemals, nicht einmal vom erhabensten Blickpunkt aus bedeutungslos werden. „So seid denn klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“, befiehlt Jesus den Schülern. In diesem Satze ist die fast unlösbare, nur durch ein Wunder lösbare Aufgabe des Menschseins ausgedrückt: dem edlen Unglück und dem unedlen gleichzeitig zu leben.
Das christliche Dogma nimmt gönnerhaft das Jüdische an Jesus zur Kenntnis, es gehört eben mit zu dem Wunder der hypostatischen Union, daß Gott in Jesus „wahrhaft Mensch geworden ist“. (Hier also gehen die Wege der christlichen Theologie und des Rassenantisemitismus, dem Jesus ein „Germane“ sein muß, auseinander. Später treffen sie sich dann wieder.) Mit den unzweifelhaft nationaljüdischen Aussprüchen ihres Stifters hat die Kirche freilich keinen leichten Stand. So schreibt Stanislaus von Dunin-Borkowski („Die Kirche als Stiftung Jesu“

in dem Sammelwerk „Religion, Christentum, Kirche"): „Jesus selbst ist nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt. Das hat er mehrmals mit auffallendem Nachdruck betont. Er will den Heiden nicht predigen; selbst wenn er den einen oder andern seine heilende Macht zuwendet, weicht er gleichsam einem ihm angetanen Zwang. Zu seinen Lebzeiten sollen auch seine Schüler die Wohnsitze der Heiden und Samariter meiden." Was weiß nun der fromme Autor, der überdies die Bedingung „zu seinen Lebzeiten" aus eigener Machtvollkommenheit zugesetzt hat, solchen Tatsachen gegenüber anzuführen, die gegen die „Katholizität" Jesu sprechen? Nichts als den Satz: „Die vom Vater bestimmte kurze Dauer seines irdischen Wirkens war ein Hauptgrund, vielleicht der einzige, dieser Einschränkung." Zu diesem „Vielleicht", das zwanzig Fragezeichen verdient, kommt dann noch die angebliche Konzession, die Jesus (ganz im Gegensatz zu seinem sonstigen Radikalismus) dem herrschenden Zeitgeist gemacht haben soll. Wenn aber der Autor noch hinzufügt: „Was Jesus verkündet, paßt für alle Sterblichen, sein Gott ist der Vater aller Menschenkinder, die Nächstenliebe, die er predigt, soll alle Welt umschlingen" — so muß man sagen, daß diese Art von „Katholi-

zität", von Universalismus urjüdisch ist, daß in ihr (wie am Schluß des vorigen Kapitels gezeigt wurde) keine Besonderheit des Christentums erblickt werden kann. Nicht der Universalismus ist es, der Christentum und Judentum scheidet, sondern das Christentum ist universalistisch bei gleichzeitiger Unempfindlichkeit gegen nationale Differenzen, bei Antizipation einer schon vollzogenen Uniformierung des Menschengeschlechtes (diese Antizipation als Folge der Schwachsichtigkeit, der Gleichgültigkeit gegen alles Irdische); das Judentum dagegen universalistisch vom Gegebenen aus, ohne alle Gleichgültigkeit gegen natürliche Verschiedenheit der Völker, nichts antizipierend, die künftige gemeinsame Menschheit mit den Mitteln der Gegenwart bereitend. Jesus also mit seinem feinen Gefühl für die nationale Besonderheit der Juden und für das, was zunächst zu geschehen hatte, tritt in dieser Hinsicht aus dem Kreis des jüdischen Weltgefühls nicht heraus. Ein völlig nationaljüdisches Buch ist auch die Offenbarung Johannes mit ihrem Kampf der „hundertvierundvierzigtausend Versiegelten aus allen Stämmen der Söhne Israel" (unter Anführung des Lammes) gegen das Tier mit den sieben Köpfen (Rom). Erst Paulus hat den ersten Schritt zur Diesseits-

negation getan. Die Kirchenväter alles übrige.
Zweifellos finden sich einige Aussprüche bei Jesus, die „christlich“ sind im paulinischen Sinne. Ob man diese als Interpolationen erklären will oder nicht, — das bleibt wohl für immer arbiträr. Daran liegt mir auch im Grunde nichts. Mir lag nur an dem Nachweis, daß wesentliche Züge der Jesusfigur mit dem, was paulinische Konstruktion erfordern würde, nicht übereinstimmen, daß sie jüdisch sind, im Sinne des alten antipaulinischen Weltgefühls. Es ist dann wohl Geschmackssache, daß auf mich gerade solche Züge, die mit der Theorie „nicht stimmen“, die also einer entgegengebauten Theorie zum Trotz sich Überlieferung gleichsam erzwungen haben, viel lebendiger und lebenswahrer wirken als Einzelheiten, die wie Beweisstücke eines Systems anmuten. Gerade die irrationalen Elemente in der Jesusgeschichte sind es auch, die mir den Gedankengang eines Drews und Lublinski (Jesus habe nie gelebt, die Passionsgeschichte sei gleichsam nur eine Präzipität aus asiatischen und griechischen Mythologien) völlig unwahrscheinlich, geradezu indiskutabel machen.

Elfter Teil

Die christlich-heidnische Amalgambildung

[Das Christentum der Zukunft]

Ich bin, so wird man bemerkt haben, meinen kritischen Weg gegen das Christentum nicht in der Richtung der Historie, also von seinem „Stifter“ aus nicht gegangen. Sondern umgekehrt: die jüngsten, die mittelalterlichen Schichten des Christentums sind meiner Ablehnung am entschiedensten ausgesetzt gewesen (im 9. Teil dieses Buches), sodann habe ich an den Ursprung vordringend dargelegt, daß nicht alles Paulinische ablehnenswert christlich, und endlich, daß nicht alles von Jesus Berichtete ablehnenswert paulinisch sei. Indem ich so die Gegenrichtung des geschichtlichen Prozesses nahm, aus dem Flußgebiet zu der reineren Quelle emporzusteigen bemüht war, habe ich in mehr als einem Sinne ungefähr genau das Gegenteil von dem geleistet, was einige Theologen so schön als „das Christentum von jüdischen Schlacken reinigen“ bezeichnen.

Doch das letzte Wort ist noch nicht ge-

sprochen. Ich habe den christlichen Strom dort aufgefangen, wo er in seinem Mittellauf (an den mit so tapferem Geistesaufwand geführten Diskussionen der Scholastik vorbei) die Städte des sechzehnten Jahrhunderts passiert, mit ihrer religiösen Bewegung und ihrem entschiedenen, wenn auch in falscher Richtung geführten Versuch, die erste christliche Welle in ihrer Lauterkeit zurückzugewinnen. Es gibt aber noch ein Christentum seitdem. Es gibt das Christentum heute. Es gibt die Mündung des Stromes, in der das breite, unübersehbar gewordene Wasser ohne Gefälle, in trägem Lauf den aufgelösten Erdboden seiner Ufer und seines Bettes dahinschwemmt, vom Festland ringsum mit seinen wenigen Bäumen bald kaum mehr zu unterscheiden, denn es bröckelt zwar Ackerkrume in sich auf und verbreitert sich dadurch von Ort zu Ort, aber gleichzeitig kann man es doch auch so ansehen, als ob das Flüssige vom Festen mehr und mehr aufgesogen würde, als ob es sich mit ihm vermischte und in ihm verkochte.

Ich meine, unbildlich gesprochen: das Christentum, das als kontradiktorischer Widerspruch gegen das Heidentum in die Welt getreten ist, hat (und nicht zufälligerweise, sondern gesetzmäßigen Reagenzen folgend) immer stärkere Affinitäten zum heidnischen

Wesen in sich entdeckt, bis es schließlich mit ihm zusammen eine Mischform der Gedanken und Gefühle ausgebildet hat, deren man sich heute so ziemlich überall in Europa-Amerika öffentlich und privat bedient. Diese christ-heidnische Amalgamkultur, das zeitlich letzte Glied der christlichen Entwicklung, beherrscht die Welt von heute so ausschließlich, wie nie zuvor ein Ideenkreis eine Zeitepoche geformt und unterworfen hat. Vielleicht ist es die Ausschließlichkeit und Allgegenwart ihrer Herrschaft, was sie gleichsam unsichtbar und geruchlos, so selten bemerkt, so wenig zur Analyse herausfordernd macht. Denn nur wo Reibung ist, wird man auf Kräfte aufmerksam.

Immerhin sind Gegenkräfte am Werk. Nicht nur durch jüdisches Weltgefühl, auch innerhalb des christlichen Lebenskreises treten sie ans Licht. Denn das ist ja das Wunderbare: eine falsche Konstruktion wie die der christlichen „Verallgemeinerungsgnade" kann, mit ungeheuerster Energie großgepflegt, auf Jahrhunderte hinaus den Weg der individuellen Gnade erschweren, — ganz verrammeln kann sie ihn nie. Mit jeder neugeborenen Seele wird ja die Ahnung der Wahrheit neu geboren. Hunderttausendmal durch Doktrin verderbt, wächst sie sich doch zum hunderttausendundeintenmal zu einer,

wenn auch noch so schwachen Gegenkraft aus. So wimmelt es geradezu von solchen Gegenkräften im Christentum dort, wo lebendige Religiosität mit im Spiel ist. Der Individualismus innerhalb des Protestantismus gelte als ein Beispiel für viele; obwohl teilweise auf ganz andere Motive rückführbar, etwa auf die aus Diesseitsnegation entstandene Abkehr von der Gemeinschaft, zielt er doch letzten Endes auf individuelle Gnade, also in das wahre Leben hin.

Hier wäre der geeignete Ort, um durch enarrativen Hinweis auf die zahlreichen Werte des Christentums manchen von denen milder zu stimmen, die durch die bisherige Darstellung und die in diesem Kapitel abschließende Kritik christlichen Wesens sich gereizt fühlen mögen. Doch ein solcher Hinweis, dem es an Stoff nicht fehlen würde, könnte doch leicht wieder das Prinzip, das ich herausgearbeitet habe, verschleiern. Ich will aber lieber ein einseitiges Buch geschrieben haben als eines, das „jedem etwas bringt". —

Das Christentum für eine verlorene Sache anzusehen ist mir niemals eingefallen. Rings um seine Grundkonstruktion, die ich allerdings für verloren halte, ist seit Jahrhunderten so viel Menschliches aufgesprossen, soviel aus dem Lebensblut der christlich-

gewordenen Völker gewachsen und daneben manches an den jüdischen Grundgedanken Anknüpfende, der ja im Christentum eine neue, wenn auch nicht sehr günstige Wirkungsstätte gefunden hat, — daß dieser ganze Komplex unmöglich dem Absterben verfallen kann. Die christlich-heidnische Verschlammungsepoche, in der wir heute angelangt sind, scheint allerdings vom Totsein nicht allzu weit entfernt. Doch da wirken und ziehen immer noch die drei eben genannten Komponenten und wehren Hoffnungslosigkeit ab: das allgemein Menschliche — die nationale Vitalität, die zurück in heidnische Selbstvergötterung den Weg nicht mehr finden wird und daher als formende Kraft eine neuartige Zukunft ihrer Säfte sucht — und endlich das jüdisch-religiöse Erbe an alle Völker, noch nirgends völlig im Besitz genommen, doch ebensowenig irgendwo völlig zurückgewiesen oder auch nur zurückweisbar. — Und das Christliche? Fiele das ganz aus der Entwicklung heraus? — Soweit die falsche Grundkonstruktion in Betracht kommt, wohl. Aber die christliche Tradition hat einen so ungeheuren Reichtum von seelischen Tatsachen geschaffen, die von der Grundkonstruktion unabhängig sind, — man denke nur an die innigen Ausbildungen der Heili-

genlegenden, an die so oft und so aus Herzensbedürfnis hervor modifizierte, also lebendig gemachte Christusgestalt, — daß diese Elemente in neuer Verbindung mit den drei angeführten Tendenzen an sich geeignet wären, ein neues religiöses Leben zu konstituieren. An keiner Stelle müßte der historische Zusammenhang durchschnitten werden. Nichts von dem, was vergangene Zeiten leidenschaftlich aufgerührt hat, kann ja durch das Verdikt einer späteren Entwicklung als irrelevant, als sinn- und wertlos erklärt werden. Und ein leidenschaftlicher Irrtum (also selbst der Irrtum der falschen Grundkonstruktion dort, wo er mit schicksalentscheidender Leidenschaft verfochten worden ist) hat von je und immer noch mehr Realität gehabt als eine gleichgültige Erkenntnis.
Doch statt mich in Phantasien über das Christentum der Zukunft zu verlieren, die meine Sache nicht sind, verweile ich lieber nochmals bei der von allen Fackeln der Ironie, der Begeisterung und des Mutes erleuchteten Gestalt Kierkegaards, der aus seiner christlichen und nordischen Seele hervor völlig selbständig jene Stimmung des „Diesseitswunders“ geschaffen hat, in der das Judentum lebt. Mehr als irgendwo ist hier Bürgschaft eines zukünftigen christ-

lichen Lebens, das sich meiner Ansicht nach dem jüdischen Grundgedanken auf irgendeine, heute noch nicht erkennbare Art so entschieden nähern müßte, wie es sich bisher von ihm entfernt und an das Heidentum verloren hat.

[Kierkegaards Glauben]

„Die ewige Seligkeit wird in der Zeit durch das Verhältnis zu etwas Geschichtlichem entschieden," — so formuliert Kierkegaard seinen, den christlichen Glauben. Ohne sich nur im geringsten mit jenen faselnden Versuchen gemein zu machen, die den Kreuztod Christi zu einer Abstraktion verflüchtigen, einem fortdauernden geschichtlichen Prozeß, einem Symbol, das sich täglich und in jedem Menschen wiederholt, und wie dergleichen Banalitäten mehr sind, durch die gerade die Eigenart des Christentums fortgeschwatzt wird, — hält Kierkegaard daran fest, daß in einem gewissen, genau bestimmten Moment der Weltgeschichte Gott selbst Mensch geworden ist, um die Menschen zu erlösen, und daß das ewige Heil jedes einzelnen vom Glauben an diesen einmaligen Vorfall abhängt. „Die Schwierigkeit besteht darin, ein Christ zu werden, weil es jeder Christ nur dadurch ist, daß er, wie ans Paradox genagelt, seine ewige Seligkeit auf

das Verhältnis zu etwas Geschichtlichem gegründet hat. Spekulativ das Christentum in eine ewige Geschichte, den Gott in der Zeit in ein ewiges Gottwerden usw. zu verwandeln, das sind nur Ausflüchte und ein Spiel mit Worten.“ (Nachschrift II 258.) Kierkegaard also, der extreme Subjektivist, bekennt sich zur allgemein für alle gültigen, objektiven, christlichen Gnadenform. Gerade darin, daß diese Gnadenform dem Verstand etwas aufgibt, was er unter keinen Umständen denken kann — eine zeitliche Bedingung für ewiges Heil, eine objektive Bestimmung für individuellste Heils-Innerlichkeit — gerade in dieser Absurdität sieht er die Bewährung des echten Glaubens. Christusglauben kraft des Paradoxes; — im imaginären Gespräch vorhin (zwischen Meïr und Acher) war diese Möglichkeit angedeutet. „Daß du“, so hieß es dort, „mit Berufung auf das Paradox Leidenschaft postulierst, würde nun freilich Stoff zu vielerlei Zweifeln geben.“ Das war nicht als bloße Gesprächswendung und ästhetische Redensart gemeint. Sondern den dort zur Seite geschobenen Komplex habe ich nur aufgespart, um ihn hier als „Glauben Kierkegaards“, der er ist, gründlicher untersuchen zu können.

„Eine objektive Ungewißheit mit der ganzen

Leidenschaft der Innerlichkeit festhalten" — das ist das Absurde und zugleich das Schöpferische der Glaubensinnerlichkeit. Ist die objektive Ungewißheit nicht vorhanden, dann hat gleichsam der Glauben nichts zu wagen, — damit aber verliert er sich in ein leidenschaftsloses Wissen, oder, wo es das nicht gibt, in ein Beinahe-Wissen, in das, was für Kierkegaard das Abscheulichste ist, in „Approximation" und „Mediation". (Ähnlich: „Asymptotismus".) — Wir lesen in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken" (Kierkegaard, Bd. 6, 276 der Diederichsschen Ausgabe): „Nehmen wir Sokrates. Heutzutage pfuscht ja jeder an einigen Beweisen. Einer hat mehr davon, ein anderer weniger. Aber Sokrates! Er läßt es objektiv problematisch dahingestellt sein: wenn es eine Unsterblichkeit gibt. Also war er im Vergleich mit einem der modernen Denker von drei Beweisen ein Zweifler? Keineswegs. Auf dieses „wenn" setzt er sein ganzes Leben ein, wagt er zu sterben, und hat mit der Leidenschaft der Unendlichkeit sein ganzes Leben so eingerichtet, daß es als annehmbar befunden werde — wenn es eine Unsterblichkeit gibt. Läßt sich wohl ein besserer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele finden? Dagegen die, welche drei Be-

weise haben, richten ihr Leben gar nicht danach ein; gibt es eine Unsterblichkeit, muß sie sich über ihre Art zu leben ekeln: läßt sich da ein besserer Gegenbeweis gegen die drei Beweise denken? Das „bißchen“ Ungewißheit half Sokrates, weil er selbst mit der Leidenschaft der Unendlichkeit nachhalf; die drei Beweise nützen den andern gar nichts, weil diese doch Philister sind und bleiben und durch ihre drei Beweise zwar nichts anderes, aber dies bewiesen haben. So hat vielleicht auch ein Mädchen bei einer schwachen Hoffnung, vom Geliebten geliebt zu sein, alle Süßigkeit der Liebschaft besessen, weil sie selbst alles in diese schwache Hoffnung setzte: manche Ehemadam dagegen, welche mehr als einmal den stärksten Ausdruck der Liebe erfahren hat, hat wohl Beweise gehabt, und doch sonderbarerweise nicht das besessen, quod erat demonstrandum. Die sokratische Unwissenheit war so der mit der ganzen Leidenschaft der Innerlichkeit festgehaltene Ausdruck dafür, daß sich die ewige Wahrheit zu einem Existierenden verhält und ihm deshalb, solange er existiert, ein Paradox bleiben muß. Und doch ist vielleicht in der sokratischen Unwissenheit bei Sokrates mehr Wahrheit als in der objektiven Wahrheit des ganzen Systems, die mit den Forderungen der Zeit

kokettiert und sich nach Privatdozenten richtet.“
Das Paradox liegt darin, daß ein Existierender, also ein Werdender, Unvollkommener, faktisch ein Verhältnis zu einem Objektiven, Absoluten, Unendlichen besitzt. „Die moderne Spekulation“, so sagt Kierkegaard, „hat alles aufgetrieben, damit das Individuum objektiv über sich hinaus komme; aber das läßt sich nicht tun; die Existenz hält zurück.“ Über die Existenz hinauskommen, so verspottet er die Hegelianer, kann man nur auf eine Art: durch Selbstmord. Kierkegaard also bleibt streng in der Existenz, ein existierender subjektiver Mensch, der beständig im Werden ist — und daß nun in diesem etwas Fertiges, eine Wahrheit angetroffen wird, das eben ist das Paradox, das sich nie durch objektive Beweise erhärten, nur kraft des Paradoxes und durch Leidenschaft glauben läßt. „Nur momentweise kann sich das einzelne Individuum existierend in einer Einheit von Unendlichkeit und Endlichkeit befinden, die über das Existieren hinausgeht. Dieser Moment ist der Augenblick der Leidenschaft.“ — Das Paradox ist also die Beziehung des endlichen Ich zu Gott, — das, was ich „Konfrontation mit dem Unendlichen“ genannt habe, jedoch bereits von der

Seite der zustimmenden Erkenntnis aus gefaßt, nicht als bloße „Furcht vor Gott“, sondern so, daß dieses Unendliche als etwas Positives gefühlt wird, als Wahrheit, als ein Prinzip, das trotz seiner Unendlichkeit in Kontakt steht mit einem endlichen, also der Unendlichkeit gegenüber bedeutungslosen Wesen. Dieser Kontakt kann nie bewiesen, jedoch als Paradox leidenschaftlich geglaubt werden, indem man seine ganze Existenz auf diese eine Karte setzt. Dieses Risiko eben kennzeichnet den Glauben. Und ein solches Leben „kraft des Absurden“ ist das Leben „im Diesseitswunder“. „Objektiv hat man da nur Ungewißheit, aber gerade dies spannt die unendliche Leidenschaft der Innerlichkeit an, und die Wahrheit besteht eben in dem Wagestück, das objektiv Ungewisse mit der Leidenschaft der Unendlichkeit zu wählen.“ Ich wollte nun sagen: so weit kann man mit Kierkegaard gehen. Doch ich verwerfe diese Wendung als unbescheiden, und das ist sie auch wirklich im höchsten Grade! Denn sie enthält die stillschweigende Voraussetzung, daß man allenfalls auch ohne Kierkegaard soweit gekommen wäre und daß man ihn nur als Begleiter allenfalls mitnimmt. Aber daß sich in Wahrheit nicht so die Sache verhält, daß Kierkegaard auch dort, wo man

mit ihm übereinstimmt, nie als Begleiter, sondern stets als Lehrer und Führer anwesend ist, daß auch dort, wo man unabhängig von Kierkegaard zu einiger Erkenntnis gelangt ist, das Zusammentreffen mit *seiner* Erkenntnis kein bloßes Wiederfinden, sondern ein Erfülltwerden bedeutet, — dies auch nur besonders hervorzuheben, grenzt schon wieder an Unbescheidenheit. Auch eine Landkarte stimmt ja mit einer Gegend überein, und doch fällt niemandem ein, der Behauptung entgegenzutreten, d. h. also doch irgendwie zu behaupten, die beiden seien gleichartig oder gar gleichwertig. — Und das ist es, was ich oben andeuten wollte, als ich von der Fruchtbarkeit eines „Christentums der Zukunft" und von der Bürgschaft dafür sprach. Eine solche Bürgschaft ist die religiöse Fruchtbarkeit Kierkegaards, der sich (beispielsweise) nicht mit Aufstellung eines Begriffs wie „Konfrontation mit dem Unendlichen" genügen läßt, sondern (in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift" II, 81—236) diesem Tatbestand der allgemeinen Religiosität, die er „Religiosität A" nennt, nun näher ins Auge sieht und unter steter Festhaltung des Existenziellen, Lebendigen, d. h. dessen, daß es sich hier um einen wirklich lebenden einzelnen Menschen handelt, an ihn so nah herangeht,

daß die Funken stieben. Hier ist eine wahrhaftige „Anweisung zum seligen Leben", und wenn ich nun auch mit manchem in dieser Anweisung, ja vielleicht mit einem ihrer Grundzüge nicht „übereinstimme", — wenn ich auch finde, daß auf diese allgemeine Religiosität A die spezifisch-christliche Religiosität B schon einigermaßen abgefärbt hat, — was hilft's: eine ähnlich aufregende und ans Herz greifende Darstellung der religiösen Pflicht habe ich dennoch in keinem jüdischen „Mussarbuch" jemals angetroffen. Und das ist es, was ich sagen wollte, und was als Resultat und Ende meiner Untersuchung sich ergeben wird, wenn man alle Bilder und alle Höflichkeitsfloskeln wegläßt, um bei der allernacktesten Wahrheit zu bleiben: das Christentum als Lehre hat zwar das Judentum in nichts zu belehren, vielmehr von ihm Lehre anzunehmen, — von dem im Christentum lebenden und ernsthaft lebenden Christen aber kann der Jude noch gar vieles lernen in bezug auf Religiosität A, in der ja natürlich des Lernens kein Ende ist.

Nun bin ich schon mitten in der Scheidung von Religiosität A und B, die von Kierkegaard selbst stammt und mit der er es einem wahrhaftig doch etwas leichter macht, die eine von ihm anzunehmen und die andere

abzulehnen. Wenn man erst soweit gelesen hat, sieht man, daß Kierkegaard ein Gebäude mit zwei Stockwerken aufführt, und überdies sagt er es dann noch selbst. Vorher aber ängstigt man sich arg genug mit der Konklusion: Da der Glaube nur als Paradox möglich ist und da es das Paradoxeste von allem ist, die ewige Seligkeit aller Menschen könnte von einem historischen Vorgang abhängen, — ist es nun nicht nötig, den Christusglauben anzunehmen?

Zur Paradoxie aber genügt, wie man bei einiger Nachprüfung erkennt, das, was Kierkegaard Religiosität A nennt, — allgemein menschliche, nicht spezifisch christliche Religiosität. Natürlich kann man von „genügen" nur in ganz uneigentlichem Sinne sprechen. Denn wenn man in bezug auf Paradoxie sehr anspruchsvoll ist, dann genügt Religiosität A nicht und man muß zur spezifisch christlichen Religiosität B (Gott als Mensch in der Zeit) übergehen. Dann aber entsteht sofort die Frage, ob dem noch Anspruchsvolleren die Religiosität B unter allen Umständen genügen muß. Im Paradoxen gibt es ja keine Grenze und wenn man seine Stärke darin erproben will, daß man nur ja etwas glaubt, was dem Verstand völlig wider den Strich geht, — dann hat die Erfindung freie Bahn. Dann gelangt

man zur Phantastik, zum Wahnsinn, vielleicht auch (bei stärkerer Konsistenz der Person) zum Komödiespielen. So fürchte ich, auf Kierkegaard den alten Satz anwenden zu müssen: qui nimium probat, nihil probat. Denn wenn er erst anfängt, alles Phantastische mit dem Schilde der Glaubensparadoxie zu decken, dann ist nicht abzusehen, wo er haltmachen müßte. — Soll man nun aus diesem Grunde die ganze Argumentation mit dem Paradox verdächtig finden, etwa nach Analogie des Kretersophismas? — Nein, das hieße nun wahrhaftig: sich von einem Zehnkreuzerverstand ins Bockshorn jagen lassen. Von allen Stadien des Paradoxes gibt es wohl dennoch ein ausgezeichnetes, — das ist aber nicht, wie Kierkegaard meint, das zweite Stadium, das er völlig willkürlich „Höhepunkt des Paradoxes" benennt (denn ich sehe nicht ein, warum nicht ein drittes, ein viertes, ein hundertstes Stadium folgen sollte — bei einiger Phantasie); sondern das ausgezeichnete und ernsteste Stadium ist meiner Ansicht nach gerade das erste Stadium, da wo das Paradox eben beginnt, sich den Klauen der Vernunft zu entwinden, da wo es, unter dem Zwang der Logik, von den üblichen Vernunftwahrheiten abweicht, aber doch eben nur soviel, als unbedingt nötig ist, ab-

weicht und gerade durch den Stolz seiner Kargheit beweist, daß es sich hier nicht darum handelt, in einen x-beliebigen „Unsinn“ auszuschweifen, sondern darum, ein wirkliches Opfer zu bringen, ein Opfer an irdischem, an Normalmenschensinn, um des höheren Wertes willen, um überhaupt nur auf würdige Art existieren zu können. Dieses „Möglichstwenig“ an Paradox scheint mir gerade das „Möglichstviel“ zu sein. Und so bleiben wir ernsthaft beim Paradox der Religiosität A, ohne „höhere“ Aspirationen. Denn ich glaube fast: wer im Gebiete des Paradoxen auf „Höheres“ aspiriert, verwandelt unter den Händen das ganze Paradox zu einer kleinen Spielerei. —
Das Paradox der Religiosität A könnte man auf diese Formel bringen: Alles, was du in der Erfahrung siehst und erlebst, ist Endlichkeit, ist Bedingtheit. Und dennoch glaube, falls du nur dazu imstande bist, daß alles einen unendlichen, einen absoluten Sinn hat! Und in dir, in deinem allerengsten persönlichsten Erleben (das eben ist Gnade) wirst du diesen unendlichen absoluten Sinn finden. — Dies entspricht auch der Kierkegaardschen Formel für Religiosität A, wenn man nur erwägt, daß er in der „Unwissenschaftlichen Nachschrift“ des „Diesseitswunders“, das er in „Furcht und Zittern“

so klar beschrieben hat, nicht mehr gedenkt, daß für ihn also die religiöse Aufgabe nicht mehr darin liegt, vor Gott zu leben, sondern sich vor ihm vernichtet, ausgelöscht zu fühlen. (Ebendasselbe behandelte er in „Furcht und Zittern", aber als vorletztes Stadium, als „unendliche Resignation".) Kierkegaard stellt nun Religiosität A und B folgendermaßen gegeneinander: „Das Erbauliche in der Sphäre der Religiosität A ist das der Immanenz, ist die Vernichtung, in welcher das Individuum sich selbst beiseite schafft, um Gott zu finden, — da nämlich das Individuum selbst dies verhindert. Das Erbauliche ist also hier ganz richtig am Negativen kenntlich, an der Selbstvernichtung, die das Gottesverhältnis in sich findet, die leidend im Gottesverhältnis versinkt, in ihm gründet, — weil Gott im Grunde ist, wenn nur alles, was da im Wege liegt, fortgeschafft ist, jede Endlichkeit und vor allem das Individuum selbst in seiner Endlichkeit, in seiner Rechthaberei Gott gegenüber ... In der Religiosität B ist das Erbauliche ein außerhalb des Individuums befindliches Etwas, das Individuum findet die Erbauung nicht, indem es das Gottesverhältnis in sich findet, sondern verhält sich, um sie zu finden, zu etwas, was außerhalb seiner liegt. Das Paradoxe liegt

darin, daß dieses scheinbar ästhetische Verhältnis, daß sich das Individuum zu etwas außerhalb seiner verhält, doch das absolute Gottesverhältnis sein soll; denn in der Immanenz ist Gott weder ein Etwas (sondern alles) noch außerhalb des Individuums, denn die Erbauung liegt gerade darin, daß er im Individuum ist. Das Paradoxe entspricht daher der Bestimmung „Gott in der Zeit als einzelner Mensch", denn wenn es so ist, verhält sich das Individuum zu etwas, was sich außerhalb seiner befindet. Daß sich dies nicht denken läßt, ist ja eben das Paradox."

Es genügt also Kierkegaard nicht, daß die unendliche Wahrheit, an die man glaubt, an sich zwar sinnvoll ist, aber in ihrem Verhältnis zur endlichen Welt nicht bewiesen werden kann, — nein, die Wahrheit, an die geglaubt werden soll, ist ihm noch obendrein eine, die in sich widerspruchsvoll ist, die nicht nur dem empirischen Weltlauf widerspricht, sondern auch sich selbst in ihrer eigenen Sphäre. „Die Subjektivität ist die Wahrheit. Dadurch, daß sich die ewige, wesentliche Wahrheit zum Existieren verhielt, entstand das Paradox. Gehen wir nun weiter, nehmen wir an, daß die ewige, wesentliche Wahrheit selbst das Paradox sei. Wie kommt das Paradox zustande?

Dadurch, daß die ewige, wesentliche Wahrheit und das Existieren zusammengesetzt werden. Wenn wir also beide in der Wahrheit zusammensetzen, wird die Wahrheit ein Paradox. Die ewige Wahrheit ist in der Zeit entstanden. Dies ist das Paradox." Hier sieht man deutlich, was ich oben „das zweite Stockwerk" genannt habe. Bei den Worten „Gehn wir nun weiter" beginnt es. Es ist nicht nur überflüssig, es gefährdet beinahe das erste.

Wundervoll der große Ton, den Kierkegaard stets auf die Subjektivität legt. Also auf allerindividuellste Gnade. Gott begegnet dem Menschen dort, wo der Mensch nichts hat als sich selbst. Kein Beispiel, keinen Vormund, keinen Helfer, keinen Mittler. Damit ist nun Kierkegaard eigentlich aus dem offiziellen Christentum ausgetreten, d. h. aus dem Glauben, daß eine historische Tatsache von außen her und für alle Welt metaphysische Umwälzung, metaphysisch neue Bedingungen stiften kann. Doch vermöge des Absurden schlüpft er wieder hinein. Er sagt also etwa: Nur ad personam kann ich gerettet werden, nur durch mein subjektives Erleben. Dieses Subjektive und Zufällige ergreift die ewige Wahrheit. Das ist das Paradox. Aber gerade dieses Paradoxe glaube ich. Hier

halten wir erst bei Religiosität A, soweit also stimmt auch noch das Judentum mit Kierkegaard überein. Welches ist nun die ewige Wahrheit? Da bietet sich mir eine an, ich habe sie von Kindheit auf gehört: daß diese ewige unendliche Wahrheit beschlossen sei in einem einmaligen endlichen Geschehnis, welches gleichwohl pauschaliter für alle gilt. Kann es etwas Paradoxeres geben? Mein Subjektives wird also nicht nur auf paradoxe Art (denn anders geht es ja nicht) die ewige Wahrheit ergreifen und in diesem Glauben zu ewigem Heil genesen, nein, es wird als ewige Wahrheit obendrein noch etwas an sich Paradoxes ergreifen.

Daß man von diesem Paradox der zweiten Potenz aus unentrinnbar der Diesseitsverneinung anheimfällt, stellt Kierkegaard selbst nicht in Abrede und es ist ihm auch ganz recht. Es ist natürlich etwas ganz anderes, „sich in der Zeit zum Ewigen zu verhalten" (Religiosität A), wobei die Zeit kraft des Diesseitswunders doch wieder unendliche Bedeutung erhalten kann, als „sich in der Zeit zum Ewigen in der Zeit zu verhalten", wobei eben dadurch, daß das Ewige in einem fixierten Moment der Zeit erschienen ist, alles Diesseitswunder gleichsam auf diesen Moment konzentriert, ein für allemal absorbiert worden ist. „Denn

gerade, daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment da ist, drückt aus, daß die Existenz von der verborgenen Immanenz des Ewigen verlassen ist." — Hier angelangt, kann Kierkegaard das „Diesseitswunder" nicht mehr in jener Reinheit festhalten, in der er es selbst geschaut hat, als er „Furcht und Zittern" schrieb. Zwar handelt es sich immer noch darum, vor Gott nicht hinzusterben, sondern zu leben im Angesicht Gottes. Es ist aber nicht mehr freudige Zurückgewinnung der Weltlichkeit, sondern gleichsam ein Fortvegetieren mit den äußeren Attributen des Lebens, ohne seinen Elan. Alle relativen endlichen Ziele haben (so meint Kierkegaard) ihr Interesse verloren, wenn man beständig auf das Unendliche, Absolute hinzublicken hat, wenn man ein religiöses Leben führt. Man könnte ebensogut ins Kloster gehen, tut es aber nicht (nach echt protestantischer Ansicht, der auch Kierkegaard zustimmt), weil das eben wieder nur ein endlicher Ausdruck für etwas Unendliches, eine Veräußerlichung des innerlichen Gottesverhältnisses, eine Eitelkeit wäre. Daher: „innerweltliche Askese" (Max Weber!). „Wie wenn der Arzt das Zahnfleisch gelöst und den Nerv durchschnitten hat, und nun den Zahn sitzen läßt, so ist sein Leben (NB. das Leben des Frommen) in

der Endlichkeit losgelöst, und die Aufgabe besteht darin, dafür zu sorgen, daß der Zahn nicht wieder festwachse . . .“ Dennoch lebt der Religiöse in der Weltlichkeit, aber als ein Fremder. Diese Fremdheit äußerlich zu betonen lehnt er ab. „Er ist inkognito, aber sein Inkognito besteht gerade darin, daß er ganz wie alle andern aussieht.“ Das Dasein besteht weiter als humoristische Maske der Religiosität. Der Religiöse fühlt nämlich beständig den Widerspruch zwischen seiner Machtstellung in der Welt und seiner absoluten Ohnmacht vor Gott. „Vieler Menschen Schicksal in der Hand haben, die Welt umschaffen und dann beständig verstehen, daß es Scherz ist (d. h. nichts vor Gott), ja das ist Ernst.“ — Zu dieser Form ist für Kierkegaard das „Diesseitswunder“ eingeschrumpft. Das Diesseits hat nur noch die Bedeutung eines humoristischen Gegensatzes zum Religiösen, gleichsam einer Schutzfärbung für die Innerlichkeit, damit man diese Innerlichkeit nicht von außen erkenne. Nach jüdischer Auffassung des „Diesseitswunders“ dagegen ist das Diesseits hinter dem Wunder wiederum Form und direkter Ausdruck des Religiösen, kein Ausdruck per contrarium, keine Verhüllung und Ablenkung, hinter der das Innen sich um so sicherer verbirgt, sondern

Auferstehung im Wunder, neue Bedeutung des Außen kraft des Innen. — Konsequenterweise gelangt Kierkegaard zum Schluß: alle Menschen sind religiös, sie verbergen es nur; was eine verzweifelte Ähnlichkeit mit gewissen Argumenten Guachens im 1. Kapitel meines „Schloß Nornepygge" hat, dort wo er von Tieren und Wahnsinnigen spricht, und was wiederum der einfachen Abwehr ausgesetzt ist: Qui nimium probat, nihil probat.

Manchmal steigen Zweifel in mir auf und ich frage mich, ob ich nur die „unendliche Resignation" Kierkegaards ernst genug nehme. Stellen nämlich, in denen er sie beschreibt (wie der oben angeführte Zahnvergleich), stoßen mich doch immer wieder ab. Oder auch Formulierungen wie die folgende: „Gibt es etwas, daß er (der Religiöse) ihretwegen nicht aufgeben will, so verhält er sich nicht zu einer ewigen Seligkeit." Oder: „Existenz ist aus Unendlichkeit und Endlichkeit zusammengesetzt, der Existierende ist unendlich und endlich. Ist ihm nun eine ewige Seligkeit sein höchstes Gut, so bedeutet dies, daß die Momente der Endlichkeit *ein für allemal* durch Handlung zu etwas herabgesetzt sind, was der ewigen Seligkeit gegenüber aufgegeben werden muß." — Ich halte mir vor, ob es nicht vielleicht ein eudai-

monistischer Grundzug ist, der sich in mir gegen solche echt christliche Strenge, gegen die Gleichsetzung von „ewiger Seligkeit“ mit „Weltverzicht“ sträubt. Auf die Gefahr, das „Diesseitswunder“ könnte eudaimonistisch interpretiert werden, habe ich ja an mehreren Stellen dieses Buches hingewiesen. In wie hohem Grade überhaupt das Eudaimonistische eine Gefahr für mich bedeutet, weiß ich gut und könnte es, wenn ich hier nicht schon an einer wichtigeren Stelle der Abhandlung hielte, durch die Verirrungen belegen, die manches richtige Gefühl und manche gute Denkform in mir erlitten hat, weil sie sich listig, mir unbewußt, ins Eudaimonistische zu drehen wußte. Deshalb eben meine Besorgnis, es könnte auch im „Diesseitswunder“ eine solche heimlich-behagliche Wendung enthalten sein, die mich Kierkegaards strengen Resignationsbegriff nicht mehr ertragen ließe.

Doch ich habe nach möglichst tiefgehender Prüfung meines Herzens gefunden: nicht im Eudaimonistischen liegt der Unterschied. Sondern bei Kierkegaard ist von seiner Christuskonstruktion her das „Diesseitswunder“, das er in „Furcht und Zittern“ selbst konstituiert hat, unversehens in die „Resignation“, die ursprünglich nur als ein

Vorletztes, ein Übergangsstadium gedacht war, verschlungen worden. Was bedeutet nun, da es die Kierkegaardsche Bedeutung nicht sein kann, „unendliche Resignation" in diesem meinem Gebrauch? Nicht daß die „Momente der Endlichkeit" ein für allemal aufzugeben sind, sondern daß es unmöglich ist, ihnen im normalen Ablauf des Lebens gerecht zu werden, — wenn eben nicht durch ein Wunder die Harmonisierung des an sich unlösbaren Konfliktes eintritt. Die Resignation also, die dem Diesseitswunder vorangeht, ist nicht: Verzicht auf das Leben, sondern: Verzicht auf normale Regulierung des Lebens. Kierkegaard sagt: Lebe und wisse gleichzeitig, daß die Endlichkeit vor Gott wertlos ist. Die Idee dieses Buches will: Lebe und halte am Wert der Endlichkeit fest, wisse aber gleichzeitig, daß dieser Wert, falls nicht Gott durch ein Wunder ihn dir eröffnet, in der Normalebene des Lebens unerreichbar bleibt.

[Vom Heidentum einst und immer]

Die nachfolgende Darstellung der heidnischen Religiosität hat innerhalb dieses Buches zweierlei Intention. Sie ist zunächst als eine Art Kontrolle des „Diesseitswunders" gedacht und soll erweisen, daß es sich,

obwohl von Kierkegaardscher Negation entfernt, doch auch vom Unmetaphysischen, das ist eben das Eudaimonistische und Heidnische, durchwegs abhebt. Ferner wird die Entwicklung des heidnischen Göttlichkeitsgedankens vornehmlich jene Kristallflächen aufweisen, an denen sich die christliche Weiterkristallisation ansetzen konnte.
Auf diese Art durch seinen doppelten Zweck umgrenzt, hält sich das Folgende weit fern von dem Ehrgeiz, etwa alle Mannigfaltigkeit der Antike auch nur andeuten zu wollen. Nicht historische Fülle und die Welt von damals ist meine Blickrichtung, sondern die Welt unserer Tage, die heidnisch ist, die in ihrer Entwicklung bis hierher eigentlich niemals aufgehört hat es zu sein.

Das Heidentum nimmt die materielle Welt so sehr als ein Unumstößliches, im weitesten Sinne Natürliches hin, daß es sich auch die übernatürliche Welt nur als direkte Fortsetzung und geradlinige Weiterbildung der sichtbaren vorstellen kann. Damit werden alle im Diesseits sich durchsetzenden Triebe und Kräfte gleichsam gebilligt, heilig gesprochen. Wo zwischen diesen Kräften Konflikte vorkommen, beruhigt sich der primitive Geist damit, daß die gestörte Har-

monie durch den Kampf der Kräfte auf natürlichem Wege wiederhergestellt wird. Das „Recht des Stärkeren“ hat für ihn wirkliches Recht gesetzt. Nur wenn ein üppig aufwuchernder, schädigender Trieb die übrigen Lebenskräfte gänzlich zu ersticken droht, wird im Interesse allgemeinerer Gesundheit (des Einzelnen oder der Gesamtheit) das Starke und Böse durch noch Stärkeres zurückgedrängt, gewaltsam und rein äußerlich gebrochen. Eine innerlich grundverschiedene Ordnung der sichtbaren Welt wird dabei nicht angestrebt, an der Berechtigung des schrankenlosen Machtwillens (des Einzelnen oder der Gesamtheit) nicht gerüttelt. Auf diesem heidnischen Niveau steht nicht nur der wackere Kallikles des platonischen Dialoges „Gorgias“, wenn er, Nietzsche bis in erstaunliche Einzelheiten hinein vorausempfindend, die Moral (das Gesetz) aus einem Sklavenaufstand und Ressentiment der „Schwachen“ gegen die „Starken“ (Kap. 38) entstehen läßt, sondern auch Sokrates nimmt zunächst (Kap. 43) diesen Standpunkt ein, freilich nur nach Art eines Schachspielers, der einem völlig ungeübten Gegner gegenüber zuerst den bekannten verblüffenden Trick des Mattsetzens in drei Zügen anwendet, ehe er die eigentliche ernsthaftere Partie beginnt. „Du sagst, daß der

Stärkere der Natur nach der Bessere ist, mein lieber Kallikles, und daß ein Gesetz, das ihn einschränkt, unnatürlich ist. Wer ist nun stärker, die Menge oder der Einzelne? — Die Menge. Sie aber ist es, die das Gesetz gibt. Also ist das Gesetz nicht Unnatur, auch dasjenige nicht, welches den (als Einzelperson) Stärkeren einschränkt." Nicht daß die Moral moralisch, sondern daß sie stärker ist als die Unmoral, ist hier für Sokrates, den Spötter, entscheidend.

Eine innerlich andere, unsichtbare, absolute Welt, ein „neuer Himmel", wird in diesem und zahllosen andern Gedankengängen der Antike nicht statuiert und nicht gewünscht. Plato freilich steht mit seiner Ideenlehre an der Grenze. Die Ankläger hatten also so Unrecht nicht, wenn sie seinem Sokrates vorhielten, daß er an die Götter der Stadt nicht glaube und andere neue einführe.

Die Götter des heidnischen Volksglaubens (von esoterischen Mysterien und philosophischer Spekulation, z. B. der Pythagoräer, ist hier nicht die Rede) sind nichts anderes als intensivierte Menschen. Von der menschlichen zur Heroen- und Götterwelt führt eine einfache Stufenleiter, deren höhere Sprosse stets ein „mehr", nie ein „anders" verlangt. Ganz sinnfällig, quantitativ zeigt sich dies, wenn auf dem Schilde

des Achilles (Ilias 19) die Götter (wie ägyptische Könige) einfach geometrisch größre als die sterblichen Menschen erscheinen. Solch primitive Vorstellung von Macht und Stärke scheint mir dem schreckenerregenden Gesichtsausdruck und der Ausstattung mit Dolch, übergesunden Freßzähnen usf., wie sie Negerfetische zeigen, benachbart. Die Griechen bedienten sich nur ästhetisch vornehmerer Symbole. Ihre Götter sind Menschen, die besser essen als wir, daher statt Blut in den Adern „Ichor" haben, stärker sind als selbst die Heroen und zwar geboren werden, aber nicht sterben (Ewigkeit ist das nicht!). Verstärkung aller menschlichen Dimensionen und Leidenschaften im Göttlichen, das Formen der oberen Welt nach dem Abbild der unteren ist Charakteristikum des Heidentums. Der Übergang zwischen Natur und Gottheit erscheint als ein so unmerklich natürlicher, daß Gott selbst zu einem Stück Natur wird. Vielleicht begreift sich hieraus das mit so außerordentlichem Pathos gegebene, streng abgrenzende Bibelverbot: Du sollst dir kein Abbild irdischer Dinge machen, um mich, Gott, darunter vorstellen zu können. Das ist keine formale, sondern eine sehr materielle Scheide gegen die Heiden. Es ist derselbe Protest, der sich (freilich von recht anderer Seite) in

den Offenbachschen Travestien auswirkt: Da die Götter und Halbgötter nichts als Menschen sind, wohlan, sehen wir sie uns einmal näher an . . . Daß es sich hier wirklich um eine typisch jüdische Kritik an der Verlängerung der sichtbaren Moral in die unsichtbare handelt, erlebte ich mit Kraßheit, als ich zu Beginn des Kriegsjahres 1915 an der „Notschule für ostjüdische Flüchtlinge“ (in Prag) antike Literatur vorzutragen begann. Ich gestehe, daß mir damals erst der historische Kampf des Judentums gegen den Hellenismus (Makkabäer) und die bis heute andauernde Unvermischbarkeit der beiden Kulturwelten von innen heraus klar geworden ist. Der Verkehr mit diesen Flüchtlingen hat mein Gefühl vom jüdischen Wesen nicht etwa umgewälzt, wohl aber in so vielen Punkten ergänzt und befestigt, daß es erst durch ihn aus einer bloßen theoretischen Ahnung zum Rang eines praktischen Erfahrungswissens aufgestiegen ist. Meine Schülerinnen (Mädchen zwischen 15 und 19 Jahren) empfanden das Schöne und Erhabene in Homers Menschendarstellung sehr lebhaft. Namentlich mit den Schwächeren, den unterliegenden Troern, verband sie die echteste Teilnahme. So oft aber die Rede auf die Götter kam, hatte ich alle Mühe, den Empörungssturm dieser einfachen, ein-

heitlichen Seelen zu beschwichtigen. Man fand die Götter teils abscheulich, teils direkt „komisch". Der scharfe ostjüdische Klang „gómmisch" liegt mir heute noch als etwas Verblüffendes im Ohr. Also wirklich „Offenbach"? . . . Meine humanistische Erziehung stutzte vor dieser barbarisch respektlosen Opposition, deren richtigen Kern ich erst allmählich faßte.
Jeder Paganismus ist ein Versuch, das Überweltliche auf induktivem Wege aus der sichtbaren Welt aufzubauen. Der Versuch muß scheitern. Denn da das irdische Leben in seiner Endlichkeit keinen Sinn ergibt, muß das in derselben Richtung liegende unirdische Leben dieselbe Sinnlosigkeit, nur in vergrößertem Maßstabe verraten. Daher die Trostlosigkeit der homerischen Hades-Visionen, die Unfreiheit der Götter, hinter denen immer noch etwas Dunkles, Unaufgelöstes, die allbezwingende Moira steht, dieselbe, die Hektors Todeslos in der Wagschale zu Boden drückt, so sehr der die Wage haltende, aber nur eben haltende Zeus das Gegenteil wünscht. Diese Szene ist mir immer als das grauenerregendste Symbol des Determinismus erschienen. — Von hier aus gesehen wirkt die Kühnheit, mit der die Juden einen durchaus unerfahrbaren Sinn der Welt als ihren Gott einsetzten, und von

ihm her *deduktiv* die Welt ableiteten, geradezu atemraubend.

Die irdische Welt ist den Griechen verworren und elend (deiloi brotoi). Daß auch die überirdische keinen Sinn bietet, erscheint uns zwar als notwendige Folge der griechischen Konstruktion, den Griechen war es selbständige Tatsache, und auf die irdische Welt zurückspiegelnd, wehte es sie grausam und teilnahmslos an. Deshalb geben sich die Götter Homers, nur solange sie in ihre eigenen (sehr menschlichen) Angelegenheiten verstrickt sind, leidenschaftlich, ja von vertausendfachter Leidenschaft durchtobt, ihrer stärkeren Physis entsprechend; in ihrer Beziehung zu den Menschen sind sie wie blutleer, kalt, ja höhnisch und böse. Auch die ganze griechische Lyrik bietet dasselbe Bild. — Homers Apollon z. B. erklärt ganz offen sein Desinteressement an den irdischen Händeln:

Erderschüttrer, du selber müßtest ja sinnlos mich nennen,
Stellt' ich mich dir zum Kampf um der Sterblichen willen, der armen.
(Ilias 21.)

Und Achill weiß, wenn er seinen und des Greises Leidensweg überschaut, zu Priam

nichts anderes über die Götter zu sagen als die bitteren Worte:

„Also woben die Götter der armen Sterblichen Schicksal,
Bang im Grame zu leben, sie selbst sind ledig des Kummers."
(Ilias 24.)

Wo die Götter in das Geschick der Menschen eingreifen, tun sie es nur im menschlichen Sinn, aus endlich begrenzten Motiven. In der Regel aber erfreuen sie sich des Schauspiels menschlicher wie auch göttlicher Jammertaten als unbeteiligte Zuseher.

„Unter den übrigen Göttern jedoch brach aus nur der schwere
Hader des Kampfs . . . — Kronion,
Auf dem Olympos sitzend, vernahm's, und es lachte das Herz ihm
Wonnevoll, da er sahe zum Kampf anrennen die Götter."
(Ilias 20.)

Diese göttliche Kriegs- und Ästhetenlaune aber ist im tieferen Grunde wieder nur ein Spiegelbild der hellenischen Einstellung zur Welt. Verraten vom Sinne der irdischen wie der überirdischen Mächte blieben dem Griechen nur zwei Gefühle: eine grauenhafte

Furcht vor dem Kern der Dinge und ein möglichst intensiviertes Festhalten an der bunten vergänglichen Schale. Um so schrecklicher der Tod, der die Schale sprengt und nur den scheußlichen Kern, den man so gern verbirgt, sehen läßt.

„Und aus den Gliedern entflog zu des Hades
Tiefen die Seele,
Klagend ihr Jammergeschick, von Kraft und
Jugend geschieden."

So sieht im wesentlichen der vielgerühmte heitere Griechengeist aus, den man in ungezählten Variationen seiner immanenten Trostlosigkeit durch alle griechischen Lyriker bis tief in die Anakreonteen hinein verfolgen mag.

Was die Größe und ewige Jugendlichkeit Homers ausmacht, ist der ungemeine Adel, mit dem er in dieser allerschwierigsten, an Haltlosigkeit in aller Zukunft nie mehr zu erreichenden Situation des Menschenherzens den sicheren Boden seiner ruhigen Erzählung ausgebreitet hat. Gerade die Leidenschaft und Folgerichtigkeit, mit der er so überaus ruhig erzählt, sollte dem Kundigen verraten, auf welchen Sturmeswogen er dahintreibt. Ein einziges falsches Wort könnte den ganzen Bau zerstören, wie ein Nachtwandler schreitet er. Dem Sinnlich-Sichtbaren als dem

einzigen Besitz der Menschheit, der bunten Schale gilt seine eiserne Konzentration. Versteht man nun seine Anschaulichkeit, seine bekannte epische, unpsychologische Methode? Sie sind ethische, nicht ästhetische Phänomene, diese vielbewunderten „Manieren“. Eine Flucht an die Oberfläche der Welt, dem analog, was die Physik „Oberflächenspannung“ nennt. Ich fühle es heraus, wie er mit seinen stets gleichbleibenden Beiworten die Wirklichkeit wie mit Bannsprüchen anruft, sie möge fest und starr stehen, damit der schwarze Saft ihrer Gefäße nicht hervorbreche. Diese Beiworte sind nicht „schmückend“, wie sie Philologen nennen, sondern ernstester Bestandteil des dichterischen Ethos, Haltepunkte, Klammern, Stützen eines geängstetenWeltgefühls. —

Der vorplatonische Grieche, dessen reinster Ausdruck der homerische Mensch ist, fühlt sich vollständig in die sichtbare Welt gefesselt; und will er sich zu Göttern flüchten, doppelt gefesselt. Unfähig, den Kampf der Dinge und eigenen Empfindungen durch Hinweis auf ein Sein-Sollendes, Unsichtbares zu schlichten, sieht er sich darauf verwiesen, diesen Kampf abzudämpfen. Diese Dämpfung zur Harmonie wird schließlich in der stoischen Ethik die letzte Weisheit

des Altertums und sein Vermächtnis an die folgenden Jahrhunderte. Bei Homer aber tritt (und darin ruht sein unverlierbarer Wert und Reiz) eine ursprünglichere Lösung ein. Sie liegt nicht auf philosophischem, sondern auf dichterischem Gebiete. Aber meiner tiefsten Überzeugung nach sind diese beiden Gebiete gar nicht so abgetrennt voneinander, wie sie einer nüchternen Begriffsscheidung erscheinen mögen. Unterirdische Gänge führen von einem Feld zum andern, unterirdische Ströme durchrauschen in einheitlichem Strome ihre Fundamente. Nur so ist es zu erklären, daß Homer der ganzen Antike als Lehrer der Lebensweisheit galt. Unmöglich können die dürftigen Moralmaximen und Sentenzen, die man hie und da aus ihm zog, zur Begründung dieses durchgängigen starken Gefühls ausreichen. Sondern das Ganze der Kunstwerke, ihr einheitlicher Stil, der eins ist mit ihrem einheitlichen Ethos, wirkte auf tausend unsichtbaren wortlosen Wegen zur Erziehung der besten Gemüter mit. Dieses Ethos ging auf eine Dämpfung der einander grausam stoßenden, unentrinnbaren Lebensgegensätze hin, doch nicht in der Weise der Stoa, die alles in einen hörnernen Panzer von Gleichgültigkeit und Unempfindlichkeit kleiden wollte und in ihm Freude und Leid

gleichermaßen erstickte, sondern bei Homer stoßen die Menschen mit vollem Gefühl mitleidslos aufeinander los, ein dicker Blut- und Tränenstrom windet sich, immer neu gespeist, über die Buchseiten; doch die Form der Darstellung, worunter hier der ganze dichterische Gestaltungskomplex, nicht bloß das Technisch-Formale verstanden wird, ist wie eine zweite überirdische Welt, die alles, was irdisch so gewaltsam geschieht, gleichzeitig in maßvollste Harmonie auflöst. Dieser Dualismus von Form und Geschehen surrogiert gewissermaßen den fehlenden Dualismus von Gott und Kreatur. Die Form, d. h. dichterische Gestaltung, ist Homers wahre Gottheit, Homers Transzendenz. Daher die Ebenmäßigkeit des in seinem Innern zuckend bewegten Versmaßes, die äußere Abgewogenheit der heftigen Gespräche (meist ganz unrealistisch: nur eine Rede und eine Gegenrede), die maßvolle Charakterisierung der Personen, die den Paris nicht ganz feige, die Helena nicht ganz ehrvergessen sein läßt, ohne dabei je eine unscharfe Kontur zu geben, die maßvoll langsame Abwicklung der Ereignisse, das Verweilen bei Episoden, die ausführliche Beschreibung scheinbar alltäglicher Verrichtungen, was keine künstliche „Verklärung“ des Alltags, son-

dern Ausdruck des griechischen Bewußtseins ist, daß hinter dem Sichtbaren für den Menschen nichts mehr steckt, daß es unser Letztes und Höchstes, unser einziges, geradezu unschätzbares Gut darstellt. Alles Sichtbare (vom Königspalast bis zum „göttlichen Sauhirt" hinunter) erscheint deshalb in der geringsten Bewegung mit erhabenster Würde ausgestattet. Das Epitheton „göttergleich" legen die Menschen einander auch in Zankszenen bei, wenn sie einander in demselben Atem ihre tiefste Verachtung ausdrücken. Sie vergessen gleichsam nie, daß sie Grenzfälle, ehrwürdige äußerste Positionen des Lebendigen am Rande des Nichts sind. In dieser Welt ist eben die Abwesenheit alles Metaphysischen eigentlich ein umgedrehter Pantheismus. — Das Gefühl, daß bei diesem Harmonisierungsprozeß etwas Kernhaftes unterschlagen worden ist, blieb trotzdem während der ganzen Antike überaus rege. Wie ein schlechtes Gewissen äußerte es sich in Angst: Angst vor den Göttern, deren Tyrannenmacht ohne jede sittliche Kontrolle man über sich aufgerichtet hatte, Angst vor einem jeden „Zuviel" der Menschen, vor der Hybris, die jeden Augenblick das mühsame Abgewogensein der irdischen Zustände zu sprengen drohte. Die Götter hassen die Hybris der

Menschen, sie verfolgen (das ist das Charakteristische) *jedes* Übermaß, nicht etwa nur das im Bösen, sondern auch das der Kraft, der an sich unschuldigen Lebensfreude, des Glückes, auch das Übermaß im Guten. Den Kreon wie die Antigone zerschlagen sie. — Aber David tanzt vor der Bundeslade. Was bedeutet dem Gott-Erfüllten Harmonie, Schicklichkeit, Takt! Den Griechen blieb nichts anderes übrig als harmonisch zu sein. Die Antike mit ihren klaren abgegrenzten plastischen Formen, ihrem Ebenmaß, ihrer großen, aber in sich selbst zurücklaufenden Linie, ihrem steinernen Faltenwurf unter südlich reinem, blauem Himmel, ihrer stoischen und epikureischen Genügsamkeit, die jeden Überschwang in Freude oder Leid verbietet, — *diese Antike ist kristallisiertes Mißtrauen gegen Gott.* Die Arme dicht am Leib, gehen die Menschen durch ihr Leben, stets weise darauf bedacht, nicht zu vieles und nichts zu heftig anzufassen. Dionysische Leidenschaft muß in dunkle Erdkulte, orgiastische Mysterien verwiesen werden und in urzeitliche Mythologien, wie Borchardt („Alkestis") sie dämonisch heraufzieht. Dem appollinischen Leben im Lichte des Tages und der attischen „Blütezeit" bleibt wenig mehr als ein künstliches System des Sich-Bescheidens,

des Nicht-zu-Ende-Fühlens, Nicht-zu-Ende-Denkens, der ausbalancierten Mittelmäßigkeit, des Niladmirari, wie sie zum Schluß bei Horaz einen so elegant-mattherzigen Ausdruck findet. Der unkluge, bis ans Ende seines Gefühls rasende Catull verschmäht dieses Ebenmaß, das nur ein Schlaftrunk zur Betäubung der Gottessehnsucht war. So beginnt er denn auch sofort nach gerechten Göttern zu schreien („Attis“, „Hochzeit des Peleus“). Sein Rufen überklingt hochauf alles, was die unseligen hassenswerten Römer hervorgebracht haben.

Homer ist das erste und letzte Wort der Antike. Homer, der Künstler und religiöse Mensch, — unermüdlich im Nachbilden der Sichtbarkeit, deren Nachbildung (auf dem Schild des Achilleus) er nochmals nachbildet, mit einer zu Tränen rührenden Ausführlichkeit. Bei andern Dichtern ist Ausführlichkeit meist langweilig. Hier ist sie religiöses Faktum. Denn Homer hat nichts als das Sichtbare. Verliert er es, so verliert er alles. — Hat man ihn vielleicht deshalb blind dargestellt, um anzudeuten, daß das viele, was er gesehen hat, nicht mit dem natürlichen Licht geschaut war, sondern als dem Wesen nach Unanschaubares, — das Physische als Ersatz des Metaphysischen?

Das Heidentum ist kein historischer Typus. Sondern wir sind mitten im Heidentum (dem sich Christliches amalgamiert hat).

Das Heidentum konstatiert, daß die kreatürliche Ordnung der Dinge die einzig mögliche ist. Es ist also Konstatierung (Geschehenlassen) der Diesseitsfortsetzung. Auf dieser Grundlage ruht unsere Wissenschaft.

Entwicklungstheorie,biologisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung, Monismus, die marxistische Theorie des Sozialismus, Historismus (z. B. die historische Schule in der Rechtswissenschaft, in der Nationalökonomie und Staatstheorie, die kunstwissenschaftliche Milieutheorie, Evolutionismus usf.): alle diese Richtungen des modernen Denkens sind in den Hauptzügen Emanationen des herrschenden Heidentums. Es ist die stillschweigende Voraussetzung dieser Wissenschaften, daß alles so, wie es bis heute gegangen ist, notwendig so gehen mußte und auch in alle Ewigkeit weitergehen muß. Deshalb wird auch, zur Stütze dieser unbeweisbaren Voraussetzung, alles Außerordentliche, Freie, Spontane, Wunderbare, was bisher geschehen ist, unter ein Gesetz gefaßt, und aus den (meist zufällig mitgegebenen) „natürlichen“ Grundlagen

abgeleitet. Damit wird aber unvermerkt sowohl ethischer Wille wie göttliches Wunder aus den Geschehnissen hinauskomplimentiert und existiert infolgedessen auch für die Zukunft nicht mehr. Die Wissenschaft hat sich selbst kastriert. Sie ist, von dem einen Element des Heidentums, dem Diesseitsfortsetzen, ausgehend, unbeabsichtigterweise zu einer bloß statuierenden, lebensfremden Stellung gelangt, dem zweiten Pol des Heidentums, und kann sich nun ihr Lebtag damit begnügen, machtlos zuzuschauen statt einzugreifen.

Ich weiß sehr wohl, daß sowohl im Wesen der Kunst wie im Wesen der Wissenschaft eine gewisse Distanz vom Leben, eine Art von „Zuschauen" und „Sich-nicht-Einmischen" wohlbegründet ist. — Zuschauen, Bewundern, Statuieren haben auch außerhalb des Heidentums einen legitimen Sinn. Aber dieser Sinn ist innerhalb des Heidentums deshalb ein anderer, weil er innerhalb des Heidentums e i n z i g e r und l e t z t e r Sinn ist.

Hierher gehört das Auf-dem-Bauch-Liegen vor dem Historisch-Gewordenen, welches so weit geht, daß es dieses Werden bloß statuieren, bloß beschreiben, nicht einmal mehr kritisieren will. Es wird hier das Zuschauen der Wissenschaft zu einem blöden Zugaffen

herabgewürdigt, indem plötzlich irgendwie in das Fundament der Betrachtung die These, daß das Historisch-Gewordene schon auf Grund seines allmählichen Werdens und Reifens auch das Gerechte, Billigenswerte ist, eingeschmuggelt erscheint. Dieses sklavische Kriechen vor den „Gegebenheiten" und „Tatsachen", die echt heidnische Überschätzung der „Natur", des „Organisch-Gewordenen" zeigt sich ebenso klar in der materialistischen Geschichtsauffassung wie in dem inhaltlich divergenten, formell auf analoge Art durch bedingungslose Anerkennung des Historischen entstandenen Begriff der „positiven Rechtsordnung" (unter Ablehnung jedes Naturrechts). Ebendieselbe Quelle des frisch sprudelnden Heidentums hat den preußischen Staatsgedanken Treitschkes wie das Ideal des Physiokratismus (Laissez faire, laissez aller), des Liberalismus, des Manchestertums hervorgebracht. Daß so verschiedene Erscheinungen denselben Ursprung haben, darf nicht wundernehmen. Heidentum liegt immer dann vor, wenn ein natürlicher Trieb der Menschheit, eine Naturkraft oder die Gesamtheit des Naturnotwendigen als schlechthin Unentrinnbares, als Letztes und Unbeugsames oder auch nur als durchaus und unter allen

Umständen zu Respektierendes hingestellt wird. Mit andern Worten: wenn die Kausalitätsaufhebung, sei es die durch Freiheit, sei es die durch Gnadenerlebnis, völlig ausgeschaltet wird. Diese Ausschaltung, also ein nur negatives Merkmal, ist allen Varianten des Heidentums gemeinsam. Immer fehlt ihnen der erlösende Sprung ins Nicht-Notwendige, Gesetzlose, Persönliche. Im einzelnen macht es dann freilich die größten Unterschiede und bietet ein durchaus anderes Bild, je nachdem man vor dem einen oder dem andern Trieb seine servile Verbeugung abstattet, ob man z. B. den Machttrieb der Gesamtheit oder den einiger Aristokraten als „letztes Gesetz" anzuerkennen gewillt ist. — Immer aber liegt der Fehler der „heidnischen Wissenschaft" darin, daß der mit Recht zuschauende Standpunkt, den die Wissenschaft dem Objekt gegenüber einnehmen muß, in das Objekt der Wissenschaft selbst hineinprojiziert wird, daß man aus der zuschauenden Betrachtung des Lebens eine Betrachtung des zuschauenden Lebens macht, d. h. eines Lebens, das aus sich selbst heraus nicht die Kraft hat, sich unter ein neues Gesetz zu stellen, sondern das ewig nach den bisherigen Normen fortwursteln muß.

Ein besonders krasses Beispiel hierfür bietet der biologische Zweig der Soziologie. Darwin hat sehr vorsichtig ausgesprochen, daß „befürchtet werden muß, auch der Mensch müsse einem strengen Lebenskampf unterworfen bleiben“. Weil nämlich im Ablaufe der tierischen Natur die Auslese des Tüchtigsten nur durch den Kampf ums Dasein erfolgt, wie Darwin annimmt . . . Sofort haben sich brave Soziologen beeilt, dem Menschen die „Notwendigkeit“ des ihn umgebenden Elends, dem ja „nur“ die weniger Widerstandsfähigen zum Opfer fallen, zu demonstrieren. (Der Talmud dagegen [Traktat Berachoth] hat ein für allemal den Schutz für die Schwachen und Zerbrochenen in dem schönen Gleichnis verlangt: „Auch die [von Moses] zertrümmerten Gesetzestafeln wurden in der Bundeslade aufbewahrt.“ — Heute würde man das — jüdische Sentimentalität nennen.) Verschärft wird diese bestialische Doktrin der sogenannten „Rassenhygiene“ durch die Weismannsche Keimplasmatheorie von den absolut „unveränderlichen“ Anlagen und durch andere unbewußt-heidnische Einstellungen. Die Rückwirkung einer solchen Wissenschaft auf die Politik kann man sich an den Fingern abzählen.

„Eine Höhe und Vogelschau der Betrach-

tung gewinnen, wo man begreift, wie alles so, wie es gehen sollte, auch wirklich geht: wie jede Art „Unvollkommenheit“ und das Leiden an ihr mit hinein in die höchste Wünschbarkeit gehört“ — in diesen Sätzen zieht Nietzsche die Summe seines Lebens und des Heidentums. Nie hat sich der Mensch tiefer erniedrigt als durch solche „Höhe und Vogelschau“.

[Das christlich-heidnische Amalgam]

Mit Homers Zeus, der dem Kampfe nur zuschaut und sich am Schauen ergötzt, mit dieser symbolhaftesten Konzeption der Antike (um das Chaos im Mittelpunkt der Welt nicht sehen zu müssen, hält man den Blick auf die schöne Oberfläche der Dinge geheftet) — vergleiche man eine Bemerkung Schopenhauers („Welt als Wille und Vorstellung“, Band II, 684 Grisebach): „Inzwischen heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren usf. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes.“

Hier entdeckt man mit Befremden, wie

nahe im Grunde die christliche Stellung der heidnischen Wertungsweise kommt. Schopenhauer hat nur eine letzte Konsequenz der christlichen Weltbetrachtung gezogen. — „Zu sehen sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu sein ist ganz etwas anderes.“ So konnte auch ein Heide, konnte Homer sprechen. Mit dem Unterschied freilich, daß er aus diesem Satze die Folge ableiten würde, beim Sehen der Dinge zu bleiben, weise und ohne jegliches Überwallen, während der Christ gleichzeitig auch das Sehen, den schönen Schein als Betrug verdächtigt. (Die „Blumenmädchen“ im Parsifal.)
Diese Intention des „Zusehens“, des Geschehenlassens ist eine Hauptamalgamfläche von Heidentum und Christentum. Man könnte es auch so ausdrücken: dem Heidentum ist das Irdische *alles*, dem Christentum überhaupt *nichts*. Aus *beiden* Anschauungen folgt die Konsequenz: *das Irdische sich selbst zu überlassen.*
Mit dem mangelnden Interesse am Diesseits hängt es zusammen, daß das Christentum keine selbständige Aufgabe des Menschen außerhalb der Erreichung des Gnadenstandes kennt, kein „unedles Unglück“, dessen Behebung menschlichem Willen und seiner Freiheit von Gott anvertraut wäre. Aus Diesseitsindifferenz folgt Moralindifferenz.

Hier, an der Stelle Schelerscher Entspannung und Huch-Lutherischen Sündenindulgenz, ist auch die Stelle einer weiteren, sehr ausgebreiteten Form von Amalgambildung. Die christliche Doktrin, konsequent zu Ende gedacht, kennt keine ethische Oberaufsicht über das eigene Ich, sie läßt den Trieb frei gewähren und harrt der Gnade, die allein imstande ist, den Trieb zu vergöttlichen. Vorher tobt er sich sehr ungöttlich aus, was den echten Christen wohl mit Schmerz und Reue erfüllt, was er aber prinzipiell nicht abstellen kann, denn aus eigenem Verdienst nach dem Guten streben ist ja sogar „luziferisch", und will das Verdienst Christi schmälern. — In dieser Freilassung des Triebes, in dieser Ablehnung sittlicher Eigenschaft trifft nun der Christ auf den Heiden in sich selbst, der gleichfalls den Trieb freiläßt, freilich nicht unter Gewissensqual, sondern weil er dies für das einzig Richtige, Unschuldige, Unverderbte hält. Die Motive sind verschieden, die Konsequenzen aber laufen in eins zusammen: in die bewußte Kapitulation des Menschen vor dem Ablauf der Natur.

Dabei bedenke man, daß die beiden eben entwickelten Amalgamtendenzen (Desinteressement der Politik und Ethik gegenüber, Entspannung dem Ich gegenüber) die feinere

und ehrlichere Art sind, in der Heidentum und Christentum einander in die Hände arbeiten. Neben ihnen besteht ein drittes Amalgamgebilde viel gröberer Struktur: Heidentum und Christentum arbeiten gar nicht ineinander, aber auch nicht gegeneinander, machen einander gleichsam keine Konkurrenz, sondern haben ganz im Gegenteil die Sphären friedlich aufgeteilt. So nämlich, daß das Christentum den viel edleren, aber leider so unwirksamen Himmel für seine von Größe höchster Selbstverleugnung getragene Lehre in Anspruch nimmt, dem Heidentum dagegen (repräsentiert durch den Staat) die gemeine Erde und Realität überläßt. Das Christentum stellt so hohe Ideale auf, daß es gleichzeitig deren Undurchführbarkeit anerkennen muß und nun für den Bezirk des Lebens heidnische Ideallosigkeit als gleichberechtigt neben sich duldet. Wolf und Lamm haben Frieden geschlossen: man nennt das „Staatskirchentum", der Gefressene dabei ist leider der Mensch. — Sehr richtig bemerkt Achad Haam („Die Schwankenden"): „Weil die christlichen Völker ihre gegenseitigen Beziehungen nicht auf die sittliche Basis ihrer Religion gründen konnten, blieb bei ihnen der nationale Egoismus naturgemäß unbeschränkter Herrscher in den internatio-

nalen Beziehungen und erhob sich der „Patriotismus“ im Sinne Bismarcks und seiner Anhänger zum Range einer absoluten sittlichen Basis.“ —

Man könnte meinen, diese grobe dritte Amalgamform existiere nur in meinem Kopf, sei nirgends praktisch geworden. Ich zitiere daher ein Kriegsbuch Chamberlains (1916): „Deutsches Wesen“. Da heißt es von Luther u. a.: „Er lehrt, selbst gerechte Verteidigung komme dem Christen nicht zu . . . das hindert ihn aber nicht, an anderer Stelle das Recht, sich und die Seinigen ‚zu schützen und zu schirmen, wo der Mann nur kann‘ als ein Unbestreitbares warm zu verfechten und über die zu spotten, die es nicht tun wollen.“

Nun sollte man glauben, Chamberlain lehne diese Umgehung der Tragik ab, — er finde es schrecklich, daß sich weltabgewandtes Christentum und richtiges Heidentum so amalgamieren. Hier ist es ja gar kein Amalgam mehr, sondern die gröbste physikalische Vermengung. Zwei Geleise, — auf dem fürs Diesseits und auf dem für den Himmel fahren zwei verschiedene Moral-Eisenbahnzüge. Kein Wunder, daß sie nie in Kollision miteinander geraten. Aber Chamberlain lobt gerade dies, indem er fortfährt: „Wenige Männer haben den moralischen Mut (!) ge-

habt, zwei entgegengesetzten Gedankengängen so unbekümmert frei das Wort zu reden (!). Und gleich dieses auf gut Glück, ohne weitere Absichtlichkeit herausgegriffene Beispiel zeigt uns das Nebeneinanderbestehen der zwei Welten: Religion und Politik. Die Religion verbietet die Verteidigung, die Politik gebietet sie; und wenn ich dem politischen Gebot nicht folge, so bin ich ein toller Heiliger, und die falsche Religion wird über die wahre Religion triumphieren.“ An anderer Stelle: „Ich warne die Deutschen gegen (!) diejenigen, die ihnen Nüchternheit und Maß und allgemeine Menschenliebe predigen; es sind Wölfe im Schafspelz, bestenfalls wirkliche Schafe . . . Begeisterung ist die einzige Gemütsbewegung, die den gewöhnlichen Durchschnittsmenschen über sich selbst hinaushebt (!) und ihn zu edlen Taten befähigt.“ — Die edle „Begeisterung des Durchschnittsmenschen“ ist gewiß ein frommer Wunsch, um nicht zu sagen: eine böse Entgleisung. Zum Schluß: „So alt auch Deutschland ist, so jung ist das Deutschland, das jetzt entsteht . . . Aus diesem Grund ist aber auch in Deutschland fast alles unfertig: Staat, Gesellschaft, Geschmack. Nur zwei Dinge sind fertig: das Heer und das Genie. Und diese zwei gehören zueinander. Das

Genie Deutschlands — wie es in jenen Männern überall sich kundtut — hat dieses einzige Volksheer gewollt und geschaffen." — So also wäre das Amalgam zwischen Luther und dem Militarismus hergestellt. Die Verbindung ist dabei nicht einmal allzu künstlich. Auch Ricarda Huch meint, daß Luther eine äußerliche „Verstärkung der obrigkeitlichen Gewalt" anstreben mußte, weil nach seiner Idee der Mensch aus sich selbst heraus nicht Moral üben kann, „ohne seine Herzkraft dadurch zu lähmen". Also Obrigkeitsstaat, um dem Menschen die moralische „Anspannung" zu ersparen.

Ein Kapitel wäre zu schreiben: „Die Mitschuld des Christentums am Weltkrieg", des Inhalts, daß christheidnische Amalgamkultur, hervorgehend aus politischem Desinteressement, Triebindulgenz und Staatskirchenmoral, für die Bestialisierung der Politik den Boden bereitet hat. Seltsamerweise aber hielt und hält man heute noch das Christentum für ein Friedenselement. Die Religion der Liebe, das Bild ihres edlen Stifters, Palme und Kreuz, — in hundert Allegorien nagelt sich der Gedanke in uns ein, daß das Christentum und gerade das Christentum, wäre es nur so recht nach ihm gegangen, imstande gewesen wäre, den Krieg zu verhüten. Das Merkwürdige

dabei, daß im Christentum, allegorisch genommen, im Christentum der Oberfläche wirklich ein Anschein der Sanftmütigkeit und des Versöhnens zu diesem Gedanken verlockt. Doch Allegorien und Oberfläche sind unwesentlich, wo der innere Duktus des christlichen Weltgefühls in eine ganz andere Richtung hinweist, zu stillschweigender Duldung oder gar Bejahung des Krieges, mindestens zu geschwächter Resistenz gegen Leid und Greuel. — Dabei will ich nur kurz streifen, daß das Christentum zu Kriegszwecken auch mißbraucht worden ist. Aber das ist hier nicht die Hauptsache. In dieser Weise ist ja auch das Judentum mißbraucht worden (Kriegsartikel der orthodoxen Zeitschrift „Jeschurun", die allerdings nur beweisen, daß der deutschen Orthodoxie der jüdische Volksinstinkt schon allzusehr abhanden gekommen ist. — O wie beschämend zu lesen, daß z. B. das Kriegführen Englands als „Chillul Haschem" aus Bibel- und Talmudstellen deduziert werden konnte. Diese Entweihung unserer heiligsten Termini für eine unjüdische Angelegenheit, während die jüdischen Pfaffen der Ententestaaten vermutlich dieselben Termini mit verkehrtem Vorzeichen gegen Deutschland „interpretierten". Wenn das nicht Gotteslästerung ist, dann weiß ich

überhaupt nicht, was noch Gotteslästerung sein sollte). — Mißbrauch des Christentums: da erschien während des Krieges ein Büchlein „Maria vom deutschen Siege". Über dieses Buch schrieb Klabund im „Berliner Tageblatt" vom 18. September 1916: „Ich möchte für eine Dichtung zeugen, der ich den stärksten künstlerischen Eindruck dieses Krieges verdanke. Ihr Dichter ist der Pater Ansgar Pöllmann. Verlegt hat sie Jos. C. Huber, Diessen vor München. Sie kostet, geschmackvoll ausgestattet, zwanzig Pfennig, und ich wünschte, daß viele (Katholiken und Nichtkatholiken, Männer und vor allem Frauen) sie sich erwürben. Die Dichtung, die aus einem katholisch gläubigen Herzen geboren ist, wächst über die engen Schranken katholischer Symbole weit hinaus in allgemeines Menschentum und endgültige Kunst . . . Wurde ein schöneres Gebet den Fliegern mitgegeben als folgende Verse des vierten Stückes:

Leih deinen Mantel zur Höhenfahrt,
Wiege die Hochhinschwebenden zart.
Du, aufgefahren zum Himmel, vergeistige unsre Motoren,
Schütze, was fliegt, mit rosiger Wolke vor feindlichen Rohren."

Soweit Klabund. Das Buch selbst kenne ich nicht. Mir genügt, daran zu denken, zu welchem Zweck die von Maria mit rosiger Wolke zu schützenden Flieger aufgefahren sind. — Indes gab es in Mailand (bei Treves 1915 und 1916) die Bücher „Italia e Germania“ und „La guerra delle idee“, von Prof. G. A. Borgese, in denen der Krieg Italiens gegen Deutschland als Kampf des Franziskus-Christentums gegen den Materialismus ausgelegt wird! — In Frankreich hat Monsignor Baudrillart ein Buch ähnlicher Tendenz unter dem Titel „Der Krieg und der Katholizismus“ veröffentlicht. — All dies aber scheint mir eine Kleinigkeit gegenüber folgender Zeitungsnotiz: Kopenhagen, 11. Dez. „National Tidende“ meldet aus dem Piräus: „König Konstantin mobilisiert. Schon sind Truppen nach Thessalien abgegangen. Larissa scheint der Mittelpunkt des Widerstandes zu werden. Die Regierung beschlagnahmte alle Wagen für das Heer. Die Reservisten in den Dörfern erhielten den Befehl, sich zu den Fahnen zu melden, sobald die Kirchenglocken läuten. In einem Küstenorte lief der Ortsvorstand durch die Straßen und rief: ‚Christus ist erstanden‘. Dies scheint das Angriffssignal zu sein. Denn als in Larissa der Ruf ertönte, begann das Schie-

ßen. Venizelisten wurden aus den Häusern geschleppt und mißhandelt usf.“
Über diese und ähnliche Berichte, die sich noch in meinem „Kriegsarchiv“ befinden, könnte man hinweggehen, würde nicht gerade in letzter Zeit wiederum für die „pazifistische“ und „völkerverbrüdernde“ Kraft des Christentums Reklame gemacht. Deshalb ist es gut, einmal auch an seine Praxis zu erinnern. — Doch, wie gesagt, Mißbräuche des Christentums sind das und als solche nicht wichtig zu nehmen; denn jede Idee kann mißbraucht werden. Allerdings gibt es Ideen, die dem Mißbrauch mehr Widerstand entgegensetzen als andere. Die Entwicklung des Judentums ging in der Richtung sich verstärkenden Widerstandes gegen das Naturböse, gegen den Krieg. Ich übersehe die kriegslustige partie honteuse in einzelnen Büchern der Bibel nicht. Aber das sind erzählende Bücher der Urtage, der Richterzeit, mit denen man heute wieder einmal ungebührlich viel Wesens macht (z. B. Karl Kraus „Die Sonne von Gibeon“). Geflissentlich übersieht man das spätere, für die Entwicklung entscheidende Friedensideal der Propheten, des Talmud. Niemand hat noch ein Wort der Zustimmung für die Talmudkontroverse (Traktat Sabbath) gefunden, in der die Rede darum geht,

ob Waffen als Zierde des Mannes anzusehen seien, daher am Sabbath trotz des Werkverbotes getragen werden dürfen. Die Entscheidung lautet: „Der Mann darf (am Sabbath) weder mit einem Degen, noch mit einem Bogen, noch mit einem Schild, noch mit einer Keule, noch mit einer Lanze ausgehen; ist er mit diesen ausgegangen, so ist er zur Darbringung eines Sühnopfers verpflichtet. R. Elieser sagt (zwar): diese gelten für ihn als Schmuckgegenstände, die Weisen (hingegen) sagen: Diese sind eine Unzier für ihn; denn es heißt (Jesaja II): „Und sie werden ihre Schwerter zu Karsten umschmieden und ihre Spieße zu Winzermessern. Kein Volk wird mehr gegen das andere das Schwert erheben und nicht mehr werden sie den Krieg lernen . . ." Jene (die Weisen) sprachen zu Elieser: „Wenn diese für den Mann Schmuckgegenstände wären, weshalb würden sie in den messianischen Tagen abgeschafft werden?!" . . . Auf welchen Grund stützt sich dagegen R. Elieser, wenn er behauptet, daß sie eine Zierde des Mannes seien? Er beruft sich auf den Schriftvers: „Gürte dein Schwert um die Hüfte, du Held, deinen Glanz und deinen Schmuck." (Jedoch) R. Kahana sprach zu Mar b. Rabina: Dies bezieht sich auf Worte der Gesetzeslehre." — In diesem

Zusammenhang mag daran erinnert werden, daß den Juden das Turnier und die widerliche „Poesie" der Jagd durch Talmud und Dezisoren verboten war. — Das Judentum zeigte keinerlei Neigung, sich mit Heidnischem zu amalgamieren.

Daß dagegen das Christentum nicht nur dort, wo es mißbraucht wird, sondern auch dort und gerade dort diese Neigung zeigt, wo es mit ehrlichstem Herzen zu Ende gefühlt wird, — das ist das eigentlich Bedenkliche der christlichen Diesseitsnegation, deren unausweichliche Ableitung vom christlichen Hauptgedanken der „Verallgemeinerungsgnade" ich gegeben zu haben glaube. Hier nun schließe ich meinen Beweis ab. Nicht an heuchlerischen Kriegshetzern, sondern an einem offenen Kriegsgegner, dessen Mut ich ehre, so wenig ich sonst mit seinen Ansichten zusammengehe, an einem unverlogenen Christen zeige ich die Notwendigkeit der Linie: Christusglauben — Diesseitsnegation — Geschehenlassen, Desinteressement an der Politik — Triumph der heidnischen Bestie.

In Theodor Haeckers Nachwort zu Kierkegaard („Der Begriff des Auserwählten") fällt jener christliche Selbstwiderspruch auf, den ich schon mehrmals hervorgehoben habe. Einerseits wird alles Leid als notwendig an-

erkannt, andrerseits wird doch der Krieg und die Kriegsbegründung durch das Staatskirchentum in leidenschaftlicher Weise bekämpft.

Das Christentum verneint das Diesseits und ist daher gegen alle Institutionen des Diesseits prinzipiell gleichgültig. Dies drückt Haecker mit wünschenswertester Deutlichkeit aus (Seite 417): „Der überzeugte Christ hat über die Erfüllung seiner Pflichten hinaus . . . kein Interesse an dem Bestehen einer bestimmten Staatsform . . . Zwischen dem Christentum und der Monarchie einen metaphysischen Zusammenhang urgieren, sind nichts als Reminiszenzen einer nur menschlichen Kirchenpolitik, die aber durch diesen Krieg jeden Sinn verloren hat. Es werden für die Christen, die sich auch mit dem Staate beschäftigen wollen — schöner ist, was Tertullian noch sagen konnte: ‚nichts ist uns Christen fremder als Politik' — wieder Zeiten kommen, da man sich Cromwells erinnern wird. Auch die Kirche lernt ja leicht um usf." — Weiter kann der Widerspruch mit sich selbst, die Unlogik nicht getrieben werden. Wenn dem Christen alle Staatsformen gleich viel gelten, warum dieser Aufschrei Haeckers gegen die heutige militaristisch-diktatorische Form, deren Stachel er fühlt, deren Mißstände er anklagt (und

zwar nicht nur die „ehrlose Menschenschlächterei“, sondern auch noch das Kriegsersatzbrot, das doch dem wahren Christen vollständig gleichgültig sein müßte). Es tut mir weh, aber mich treibt es, der Wahrheit die Ehre zu geben und zu sagen: Mit der heidnischen Partei der Kriegsmacher ist unbewußt verbündet eine christliche Partei der Kriegsdulder, verbündet auch dann noch, wenn sie Pamphlete wider den Krieg schreibt. „Nichts ist uns Christen fremder als Politik“ — also überlaßt ihr die Welt dem Bösen, den Allianzen und Gasgranaten!? — Und tief eingewurzelt in der Geisteshaltung dieses Christentums ist der Irrwahn, daß es neben seiner Diesseits-Indifferenz nur noch rücksichtslos-heidnische Diesseitsbejahung gebe. Daher völliges Mißverstehen des Judentums, des rätselhaften Dritten nicht zwischen, sondern über Diesseits-Ja und Diesseits-Nein, in der Sphäre des Wunders. Daher meint Haecker, daß die Juden, wenn sie an ihrer rassenhaften Differenzierung gegenüber der Umwelt festhalten, den Bund mit Gott „selbstsüchtig, imperialistisch, preußisch-alldeutsch interpretieren“. Während doch gerade diese tiefe Ehrfurcht vor den Differenzen des Diesseits nach jüdischer Auffassung in Hin-

blick auf das Unendliche, auf Gott dargebracht wird. Hier wieder der große, der allerschneidendste Widerspruch: dieselben Leute, die infolge der Gnadenreligion gegen das „Machen“ sind (selbst dort, wo etwas „gemacht“ werden kann, wo dieses Machen den Menschen gottanvertraut ist, nämlich gerade im Politischen), dieselben Leute sind in der Nationalitätenfrage vor lauter übel verstandenem Universalismus die ärgsten „Macher“. Da genügt es, wie Haecker zum Schluß andeutet, daß ein paar Missionare übrigbleiben und das Wort Gottes weitertragen — zu Chinesen, Japanern, Negern, — im übrigen mag Europa untergehen, es hat nichts Besseres verdient — bleibt nur noch übrig, daß Gott sich offenbare, wie er es Abraham, Isaak, Jakob, Moses und den Propheten tat. „Die Gotteserkenntnis wächst nicht aus den Tiefen der Volksseele hervor, in der sie gleichsam im Keime schon eingesenkt ist.“ — Diese Gleichgültigkeit gegen die gottgeschaffenen Daten des Diesseits ist typisch christlich. Man „macht“ eine Universalmenschheit, geistigen Brei, Volapük, abstrakten luftleeren Raum. Mit Recht fühlt sich ein Mädchen gekränkt, wenn der Liebhaber nicht bemerkt, daß sie heute eine andere Frisur trägt als gestern. Und wenig würde sie den Versicherungen des

Liebhabers glauben, der, um seinen Fehler gutzumachen, beteuert, er liebe sie ohne Rücksicht auf die Frisur, er liebe sie auf jeden Fall, wie immer sie sei, mit oder ohne schöne Frisur. Ein solcher Liebhaber könnte sich leicht lächerlich machen und ihm nachgewiesen werden, daß seine allzu pauschalmäßige Liebeserklärung einer schlecht verhehlten Gleichgültigkeit entspringe. — So machen die Christen der Menschheit Liebeserklärungen. Wie auch immer es ihr gehe, ob weltlich gut oder zum Krepieren schlecht, ob sie ostfriesisch oder japanisch aussehe, das sei ganz ebendasselbe, wenn nur Gott sich offenbare. Eine Liebe mit so wenig Unterscheidungsorgan für das Geliebte ist aber keine Liebe. Und „auf jeden Fall zu lieben" — das ist eher zu wenig als zu viel gesagt. Wohl ist es möglich, daß Gott sich auf eine neue Art, völlig unvorhergesehen offenbare. Aber daraus folgern, daß man seine irdischen distinkten Offenbarungsformen vernachlässigen dürfe — und das sind Völker ebenso wie Individuen dort, in jener Tiefe der Seele, wo sie den Zusammenhang mit Gott finden —, das heißt denn doch: widerstandslos dem rohen Heidentum Platz machen, das mit stählernem Besen alle Werte umreißt, zusammenkehrt und auf den Misthaufen draußen wirft, über dem dann

freilich (zu christlichem Troste) Gott immer noch sich offenbaren kann. —
Die Geschichte der christ-heidnischen Amalgamwucherung ist gleichzeitig die Geschichte der kaukasischen Menschheit. — Nicht von allem Anfang an neigte das Christentum zu dieser perniziösen Verbindung. Sondern zunächst war sein aus dem Judentum herwirkender Impetus stark genug, um die heidnischen Gespenster abzuwehren. Im Mittelalter halten Christentum und Heidentum einander so ziemlich die Wage. Die hohe religiöse Kultur des Mittelalters, die in den Schranken der „Bedarfsdeckung" eingefriedete Wirtschaft, die Kunst der Gotik sind Ausdruck dieser christlichen Selbstbehauptung. Durch die Renaissance aber erhält das Heidentum eine starke Überbetonung. Nun widersteht das Christentum nicht mehr. Die Mischung beginnt. (Vgl. Eucken, „Zur Einführung in Pascal"). Überdies ist die Form, unter der die christliche Reaktion gegen das Eindringen des Heidentums vor sich geht, keine glückliche. Die Reformation betont das Paulinische im Christentum als den scheinbar weitesten Abstand vom Heidentum. Aber gerade dort, wo die Spannung zwischen Christentum und Heidentum am stärksten ist, sind auch ihre Amalgamtendenzen am intensivsten aus-

geprägt. Wenn die Gegensätze in ihr äußerstes Extrem getrieben werden, bedarf es nur einer leichten Zuckung des Augenlids und sie liegen ineinander verschränkt. Das mit jüdischem „Diesseitswunder“ gesättigte Frühchristentum, gewisse Formen des Katholizismus waren gegen die heidnische unmittelbare Triebanbetung noch einigermaßen gefeit. Wird nun aber das Diesseits völlig aus dem Christentum hinausgeschöpft, dann dringt in dieses Vakuum leicht die doch niemals zu überwindende Natur und die beiden bilden schnell ein Ganzes, wie Matrize und Patrize ineinander passen. Die Welt ein Jammertal, vallis lacrimarum, — da sprang der Kapitalismus zu, denn das paßte ihm; je entwerteter die Welt, desto brauchbarer war sie ihm als Domäne seiner heidnischen Machtentfaltung. (Das Nähere bei Max Weber nachzulesen und im sechsten Teil dieses Buches!) Eine auf jüdische Art in ihrer Würde, kraft des „Diesseitswunders“ befestigte Menschheit hätte sich diese entehrendste Umarmung nicht gefallen lassen. Kolumbus aber schrieb nach der Entdeckung der ersten amerikanischen Insel in sein Tagebuch: „Diese gutartigen Leute müssen ganz brauchbare Sklaven abgeben“, und sein tägliches Gebet lautete: „Möge der Herr in seiner Barmherzig-

keit mich die Goldminen finden lassen.“ (Mehring, „Lessing-Legende“.) Man sieht, wie seine christlichen und heidnischen Instinkte schon recht gut miteinander auskamen. Das aber ist das Entscheidende und gewissermaßen die tragische Schuld des Christentums: es besaß keine ernstliche Widerstandskraft gegen das gesteigerte Heidentum, das mit Wachsen der Population und günstigeren Kapitalanhäufungsbedingungen unaufhaltsam hervorbrach. Die geänderten objektiven Verhältnisse zusammen mit dieser geringfügigen Resistenz des Christentums scheinen mir eine genügende Erklärung für das Auftreten des homo capitalisticus. Sombart hat das Problem verschoben, indem er den Übergang vom irrationalen in den rationalen Menschentyp entscheidend werden läßt. Aber dieser Übergang ist nichts als Anpassung an die geänderte Situation: mehr Menschen, komplizierterer Verkehr, höherer Umsatz, daher „Rechenhaftigkeit“ eben jener „Seigneurs“, die nur so lange kühne Räuber und Krieger blieben, als auf andere Art große Geschäfte nicht zu machen waren. Das Christentum hat auch dazu „Amen“ gesagt. Es hat mit seiner Diesseitsindifferenz jeder heidnischen Attacke Vorschub geleistet. Ein Mönch erfand 1494 die doppelte Buchhal-

tung. Wo Christentum und heidnisches Erbe am konzentriertesten einander berührten, in Italien, blühte der Frühkapitalismus zuerst.

Zwölfter Teil

Judentum und Internationalismus

Wie alles Unheil von der Zurückdrängung der jüdischen Komponente im Christentum kommt und von der nur durch diese Zurückdrängung möglichen christlich-heidnischen Amalgam-Hochzeit: so ist Erlösung der Welt nur möglich, wenn das Christentum sich vom Heidentum entamalgamisiert.
Die Bedingung hierfür scheint eine stärkere Betonung der jüdischen Komponente im Christentum zu sein. Das Christentum müßte wohl, des Heidentums müde, Schutz bei dem mütterlichen Judentum suchen, aus dem es hervorgegangen ist.
Über die Art dieser Beeinflussung des Christentums durch das Judentum läßt sich natürlich nichts voraussagen. Keinesfalls scheint mir eine unmittelbare Beeinflussung wünschenswert und möglich. Wohl aber denke ich, daß der jüdische Gedanke, wenn er den Völkern wirklich bekannt würde, eine umformende, belebende Wirkung auf ihre Religiosität ausüben und zu schöpferischer Weiterbildung mit den Mitteln

und im Material dieser Völker anregen müßte.
Heute ist der jüdische Gedanke den Völkern nicht bekannt. Und das größte Hindernis seines Erkanntwerdens sind die Juden selbst in ihrer heutigen Figur. Das Judentum bietet eine Gestalt dar, in der es sich selbst nicht auszudrücken vermag. — Dies die welthistorische Bedeutung des neuen jüdischen Gemeinwesens ins Palästina: es wird vielleicht eine adäquate Gestalt des Judentums schaffen, in der es imstande ist, sich selbst und der Welt genugzutun. Eine solche adäquate Gestalt würde nicht ohne Einfluß auf die Völker bleiben. Sie würde zumindest die Möglichkeit eines Lebens zeigen, das weder christliche Diesseitsverneinung, noch heidnische Diesseitsfortsetzung ist, noch ein Amalgam der beiden. Heute sind ja nur diese beiden Existenzformen bekannt, eine dritte wird zwar manchmal voragitiert, aber niemals beispielhaft voragiert. — Zu dem lebendig gelebten Dritten würden die Völker in ganz andere innere Beziehung eintreten müssen als zur Theorie.
Was ich da andeute, ist so ziemlich das Gegenteil von dem, was die anerkannten symbolischen Männer der Zeit über diesen Gegenstand gelehrt haben. Zwei so dif-

ferenzierte Erneuerer des christlichen Gedankens, wie Richard Wagner und Tolstoi, kann Chamberlain (in seinem Buche über „Richard Wagner") als Eideshelfer für seine Meinung führen, daß man „den Verderb der christlichen Religion von der Herbeiziehung des Judentums zur Ausbildung ihrer Dogmen" ableiten müsse (Worte Wagners). — Im übrigen ist ja die Herabsetzung des jüdischen Gedankens so sehr zur communis opinio geworden, daß man für diese Herabsetzung wahrhaftig keine besonderen Belege anzugeben braucht.

Ob nun aber Richard Wagner oder Tolstoi den jüdischen Gedanken gekannt hat, ehe sie ihn verurteilten, — das ist eine andere Frage. Als jüdischer Gedanke wird heute ausgeboten: ein Ragout aus falscher Übersetzung von Bibelstellen, absichtlichem Mißverständnis einiger historisch zu erklärenden Talmudaussprüche, ferner aus den schlimmen Eigenschaften des heutigen Verfallsjuden, aus Hohn und einem Lob, das oft noch ärger als aller Tadel danebenfährt, endlich aus dem nicht weiter analysierten Gefühl von Fremdheit und Unbehagen, das der Nichtjude jüdischem Wesen gegenüber empfindet. — Selten oder nie macht man sich die Mühe, auf tiefere Schichten vorzudringen. Man bezieht seine Kenntnisse doch

weit einfacher von dem in jüdischen Dingen auf verhängnisvolle Art ungebildeten Weininger als aus der schwer zugänglichen jüdischen Literatur selbst oder aus der Berührung mit jenen Kreisen, die in ihrem Judentum ihren tiefen Lebensquell behüten.
Unsichtbarkeit, Zweideutigkeit sind das Wesen des heutigen Judentums. Das Zeichen des neuen Palästina aber ist: Sichtbarkeit.

Wenn es nun auch zum Wesen des Judentums gehört, sichtbar zu werden und eine religiöse Wirkung auf die Völker auszuüben, so liegt doch eine Auflösung der Nationen keineswegs in seiner Linie. — Die Wirkung des Judentums auf die Völker stelle ich mir nicht als direkte Beeinflussung vor, vielmehr als Befreiung von dem Wahn, als ob es nichts anderes gäbe als Heidentum oder Christentum im bisherigen Sinne, — Freilegung der natürlichen religiösen Schöpferkräfte jedes einzelnen Volkes.
Also genau das Gegenteil nationaler Auflösung. Gerade dies war ja der Grundirrtum der liberaljüdischen Auffassung des Missionsgedankens, die in diesem wie in andern Punkten Sklavin des Christentums war. Der jüdische Liberalismus wollte ein

Abschleifen und Verwaschen der nationalen Differenzen, eine Verdünnung des Judentums. Sie gleichen sich uns an und wir ihnen. In der Nacht sind alle Kühe grau. Im Glück, das der Liberalismus träumte, sahen vor Blutleere alle Religionen und Völker einander ähnlich. — Dagegen läßt die Beeinflussung der Welt durch jüdische Religiosität, wie sie mir vorschwebt, alle Völker als Völker unangetastet und verlangt auch von sich selbst nicht Auseinanderfließen in alle Welt, sondern Befestigung des jüdischen Wesens. Will man auch dies noch „Mission" nennen, so wende ich nichts ein. Aber mit der liberalen „Mission" hat es nichts zu tun. Die Idee des „Diesseitswunders" hat zur Folge, daß die Völker, obwohl endliche Formen des unendlichen Geistes, auch in der Konfrontation mit dem Unendlichen ihre Bedeutung behalten, daß ihre Sonderarten als Werte auch in der höchsten aller möglichen Betrachtungsweisen, vor Gott bestehen bleiben. Gerade dies ist die jüdische Fassung des Nationalbegriffes. Wo der Prophet Micha von der Welt als einem Friedensreich spricht, mit Zion als Mittelpunkt, von dem die Lehre ausgeht, vergißt er (trotz der entgegenkreuzenden Gedankenreihe nationalchauvinistischer Rache, die den reinen Ab-

lauf der Vorstellungen trübt) nicht, die Selbständigkeit aller Nationen hervorzuheben: „Denn alle Völker werden jedes im Namen seines Gottes wandeln, und wir werden im Namen des Ewigen unseres Gottes wandeln, immer und ewig." — Unter den verschiedenen Göttern können hier nicht etwa heidnische Nationalgottheiten gemeint sein, denn von Zion geht ja die Lehre des einzigen Gottes aus; wohl aber greift man nicht fehl, wenn man die unterschiedlichen nationalen Eigenarten darunter versteht, deren Pflege somit nach jüdischer Auffassung auch am Ende der Tage, in dem zur Harmonie gebrachten Erdrund nicht aussetzen soll. — Was bedeutet also „Internationalismus" in jüdischem Sinn? Zunächst ein Ziel und nichts, was von heute auf morgen dekretiert werden kann. Ferner nicht Auslöschung nationaler Unterschiede in eine abstrakte Menschlichkeit, sondern Frieden zwischen den in ihrer Eigenart sich weiterentwickelnden Nationen und ein gemeinsames Band unter ihnen, das der gemeinsamen allmenschlichen richtigen Beziehung zur Gottesgnade. — Das Christentum dagegen ist eine unstatthafte Antizipation des Internationalismus und mißt den irdischen Differenzen der Völker keine Bedeutung vor Gott, d. h. im absoluten Leben des Geistes

bei. Es sieht dies vielleicht so aus wie Menschheits-All-Liebe. Aber ich habe bereits gezeigt, wie diese allzu pauschale Liebe auf Gleichgültigkeit, auf Diesseitsverneinung zurückgeht.

Die Nationen sind durchaus dem Inbegriff der Menschheit untergeordnet. Doch es gibt zweierlei Arten von Unterordnung: so wie Perlen in einer Säure aufgelöst werden, spurlos verschwindend — und so wie man Perlen an einer Schnur aneinanderreiht, alle erhaltend und jeder einzelnen Schönheit im Glanz der Einheit steigernd. — Gibt es nun ein Menschheitsinteresse, das die Säurenauflösung national-kultureller Werte, z. B. italienischer, norwegischer, tschechischer Nationalmusik zugunsten einer einheitlichen abstrakt-menschheitlichen Musik verlangte? Hat nicht vielmehr jeder große musikalische Schöpfer bisher aus der Tiefe seiner Volkseigenart geschöpft und hat er damit nicht seinen Anteil an der allgemein-menschlichen Musik auf das Innigste zu verbinden gewußt? — Ja, selbst in jenen Grenzfällen, wo ein Genie wie Berlioz italienische Volksmusik, römischen Karneval, Haralds italienische Pilgerfahrt auf französische Art nachbildet, liegt der Neuheitswert und alle Schönheit darin, daß er so völlig als Franzose (und zudem individuell eben als ein Berlioz)

empfindet, — nicht etwa in einer Verpantschung italienischer und französischer Eigenart.
Die heftige Auflehnung, die man heute gegen das Betonen nationaler Empfindungen hegt, ist ein guter Rückschlag gegen die heidnische Überspannung des Nationalbegriffs. Allzulange war, wie Johnson sagt, „Patriotismus die letzte Zuflucht der Schurken". — Wie in allem stehen einander auch hier zwei Ansichten als Gegensätze gegenüber, als Ja und Nein, heidnisch und christlich, mit ihnen glaubt man alle Möglichkeiten erschöpft; wer den einen Pol flieht, muß unbedingt, so scheint es, am andern landen. Das Judentum, das erlösende Dritte, das auf einer ganz andern Ebene ruht, wird übersehen, bleibt unbekannt. Ich habe dies für die Begriffe „Staat" und „Weltlichkeit" in dem Abschnitt „Das Judentum jenseits der Alternative — Troeltsch, Cornill" nachgewiesen. Es erübrigt sich daher, dasselbe oder ähnliches hier für den Komplex „Nationalismus" in extenso abzuschreiben. — Die christliche Fassung des Nationalismus bedeutet: Auslöschung im Abstrakten, die heidnische: ewiger Krieg, weil restlose Bejahung aller nationalen Machttriebe. Der jüdische Begriff der Nation läßt sich weder auf Diesseitsverneinung noch auf

Diesseitsbejahung zurückführen, sondern nur auf das Diesseitswunder, also auf die Behauptung der endlichen Form gegenüber der alles auflösenden Macht des unendlichen Geistes, jedoch nicht um der Form willen (was heidnischer Trotz wäre), sondern als Gnade Gottes, als bereits vernichtete und paradox zurückgewonnene Bedeutung, als Sichtbarmachung des Geistes, der im Materiellen eigentlich untergehen müßte, auf wunderbare Weise jedoch gerade durch das Materielle an Wesen und Würde sogar noch bereichert wird. Diesseitswunder: die wunderbare Tatsache, daß unter gewissen Umständen das Endliche einen Zuschuß zur Unendlichkeit bedeutet. —

Dagegen wird man freilich einwenden, daß Nationen nicht in Wundersphären zu existieren pflegen, sondern im äußerst realen Niveau von Kohlenbergwerken, Häfen, „Grenzsicherungen", Rüstungsbudgets, die sie für ihre Existenz benötigen oder zu benötigen vorgeben. — Augenblicklich ist es ja sehr modern, nichts Nationales gelten zu lassen, gegen den Nationalismus in jeder Form zu wüten, teils vom pazifistischen, teils vom bolschewistischen, teils vom neuchristlichen Standpunkt aus. Ja selbst wenn einer hundertfach hervorhebt, daß er nicht an Nationalismus im herkömmlich

kriegshetzerischen, imperialistischen Sinne denkt, — selbst wenn er nicht nur heute den Geist als oberstes Prinzip anerkennt, sondern auch schon während des Krieges, damals, als einige der Konjunktur-Antinationalisten und Saison-Sozialisten schwiegen, in Schriften, Vorträgen und Aktionen den Kriegswahnsinn bekämpft hat, wodurch er sich die intensive Aufmerksamkeit der Zensur, Polizei, ja auch der Militärjustiz zugezogen hat, blutrot muß ihn die Schande übergießen und für ewig blamiert muß er wegschleichen, sobald ihn ein momentan ins Revolutionäre invertierter Literat als „Nationalisten“ „ertappt“. Von einer solchen Schlappe kann man sich dann nur schwer erholen. Man ist erkannt, d. h. in unserer verrückten Journalwelt: all das, was man getan hat, um seinen persönlichen, von der Registermarke immerhin abweichenden Nationalismus klarzustellen, all das wird durch Beschluß des Literatur-Börsengerichts pro non scripto habetur. Mit Aussprüchen aller möglichen großen Menschenfreunde und Genies, echter wie unechter, wird man auf den Mund geschlagen, ehe man in den Abgrund stürzt, zuletzt mit dem Buch des weisen Inders Rabindranath Tagore gegen den Nationalismus. Vergebens wimmert man im Abgrund, daß Tagore bei diesem Kampfe

nur den europäischen kapitalistischen mechanisierten Nationalismus meint, daß er ja selbst eben, wie die Zeitungen melden, im „indischen Nationalkostüm“ eine Europareise unternimmt und in der Vorwoche in Amsterdam eine Rede über die Verbindung westlichen und östlichen, also doch wohl indischen Geistes gehalten hat, mithin kein Gegner eines kulturellen Nationalismus sein dürfte, — vergebens! Das Wort „Nationalismus“ genügt, um zu deklassieren. Für feinere Unterscheidung hat unsere Zeit keine Zeit.

Die Argumentation des Antinationalisten läßt sich im wesentlichen auf zwei Formen zurückführen: a) Nationalismus ist gefährlich; b) Nationalismus ist wertlos. Gewöhnlich treten diese beiden Formen in unzertrennlicher Verschränkung auf, und zwar so, daß der „Kosmopolit“ immer dann, wenn man ihm die eine Position nimmt, auf die zweite zurückspringt. Es klingt immer etwa diese Grundstimmung durch: Wozu brauche ich dir nachzuweisen, wie gefährlich selbst die mildeste kulturedelste Form des Nationalismus für den Weltfrieden ist? Selbst wenn er ganz ungefährlich wäre, — sinnlos: etwas für eine so wertlose phantastische Sache zu unternehmen. Ich gebe überdies zu, daß gewisse Werte in den Volks-

zusammenhängen stecken mögen. Aber selbst wenn diese Werte ungeheuer, fundamental wären, — für eine Sache, die den Weltfrieden so entscheidend bedroht, darf man keinen Finger rühren.

Viel ist schon gewonnen, wenn man diese beiden Argumente unterscheidet, ihr Changieren damit abstellt und eines nach dem andern, jedes für sich zu erledigen sucht.

Nationalismus: eine Gefahr für den Weltfrieden? — Doch wohl nur dann, wenn man nachweist, daß für die Völker nebeneinander nicht genügend Platz auf der Erde ist. Wird der Nationalismus zum chauvinistischen Nationalimperialismus, dann scheint ihm freilich die Erde zu klein. Anders wenn man im Nationalismus, ohne seine objektiven natürlichen Voraussetzungen zu leugnen, ein sittliches Programm sieht. (Vgl. Felix Weltsch, „Judentum und Nationalismus", — Welt-Verlag.)* — Sofern nun das Materielle zur Lösung geistiger Auf-

* Die Frage: „Und wenn das Volk nun dem sittlichen Programm nicht entspräche, würdet ihr aufhören, national zu sein?" — Diese Frage, die sich gegen den sogenannten „Bedingungszionismus" richtet, ist ein Mißverständnis. Das sittliche Programm will natürlich nicht Bedingung des Volkstums sein. Sondern das Volkstum ist ja als naturgegebene Tatsache erkannt und seinem Wesen, seiner Natur muß das Programm

gaben notwendige Voraussetzung ist, kann die Nation ohne materielle Bedingungen nicht existieren. Doch nur auf das Minimum dieser materiellen Voraussetzungen hat die Nation einen gerechten Anspruch. Hierüber schrieb ich in meinem Essai „Organisationen“ („Das Ziel“ 1916, herausgegeben von K. Hiller): „Das Geistige kann nicht in der Luft gedeihen, es bedarf eines territorialen und materiellen Fundaments. Doch mit wie inkommensurabel Geringem kommt es aus und bringt dennoch seine höchsten Leistungen hervor, genau so und oft besser wie im üppigsten Milieu ökonomischer Macht. Auf die physischen Minimalbedingungen ihrer geistigen Höchstleistungen hat allerdings jede Nation ein heiliges Anrecht. Muß man aber erwähnen, daß alle großen europäischen Nationen in dieser Hinsicht als saturiert zu gelten haben?“ — Der Ausdruck „Minimalbedingungen“ muß eben in striktestem Sinn interpretiert werden. Dann aber enthält der

---

entsprechen. Also ist gewissermaßen das Volkstum Bedingung des Programms, nicht umgekehrt. „Und wenn nun das Volk nicht entspräche . . .“ Nun, dann ist es eben an der Zeit, die Forderung immer wieder neu zu erheben, vorausgesetzt, daß sie dem richtig erkannten Wesen des Volkes entspricht. Dies letztere bleibt natürlich schließlich Glaubenssache.

Begriff des Nationalismus nicht das geringste Dynamit gegen den Weltfrieden, wie mir scheint. Mit andern Worten: Das Unheil nationaler Konflikte, wie wir es heute erleben, gehört nicht in den Bereich des edlen Unglücks, der unauflösbaren Tragik des Menschengeschlechts, sondern ist abschaffbar, zumindest in seiner Hauptmasse behebbar . . .
Wenn, — ja wenn sich nicht herausstellen sollte, daß auch die Minimalbedingungen von Nationalkulturen miteinander in unschlichtbarem Widerstreit stehen. Etwa so, daß ohne Fiume weder die Italiener noch die Südslawen ihre Volksgeistigkeit auf die Höhe bringen könnten. — Doch, ernstlich gesprochen, hier zeigt sich eben, daß juristische Formeln für solche „Minima" nicht genügen, daß vielmehr auch noch überdies eine anständige Gesinnung der Nationen gegeneinander erfordert wird. Eine Gesinnung, die nicht nur jedem Haß gegen die fremde Nation entsagt (was selbstverständlich ist), sondern mehr als das: die gelernt hat, freiwillig auf einzelne Rechte zu verzichten, die ihr minder wertvoll als dem Nachbarn lästig sind. — Eine solche Gesinnung läßt sich nun freilich ebensowenig kommandieren wie irgendeine andere Gesinnung. Es kann zwar durch Völkerbundsstatut ein

gewisser internationaler Pflichtenkodex geschaffen werden, wie er für den einzelnen Menschen immerhin schon besteht. Aber daß die Pflicht nicht nur kühl und gekünstelt abgehaspelt werde, daß sie einem natürlichen Trieb, einer Liebe begegne und mit ihr zur gnadenhaften Tat sich vereine, — das ist auf diesem Gebiete wie auf dem der Individualmoral sowohl das im Wesen einzig Wirksame, als auch das einzig Unerzwingbare, — das Gottüberlassene, das Wunder... Insofern ist also doch nicht alles Leid der nationalen Geteiltheit unedel, heilbar. Wie alles Leben hat auch dieses Leben Teil an der menschlichen Demut, an der Hoffnung auf das göttliche Wunder. Es ist ja wohl auch gar nicht zu wünschen, daß man durch irgendeinen Kunstgriff, etwa durch den Sprung ins Politische, der religiösen Überwölbung alles Daseins entgehen könnte. Eine solche Politik muß für immer töricht und imaginär bleiben. Aber die Einsicht in das politisch unerzwingbare Letzte darf doch nicht abhalten, mit allem Eifer jene Maßnahmen zu treffen, durch die menschlicher Kraft innerhalb ihrer wohleingegrenzten Wirkungsmacht wirksam zu helfen gegeben ist. Eine solche Maßnahme ist: die Veredelung des Nationalbegriffes. Hierüber schrieb ich in meinem Buche „Im

Kampf um das Judentum"[*] u. a.: „Mit aller Schärfe muß dem heutigen Nationalismus, der den Kultur- und Geisteswert des Volkstums zu kapitalistischer Pleonexie vergewaltigt, ein neuer Nationalismus entgegengesetzt werden. Und wenn sich die Völker Europas nicht anschicken, diesen neuen Nationalitätsbegriff zu verwirklichen, wenn sie entweder ‚zu viel' oder ‚zu wenig' tun zu müssen glauben, entweder imperialistisch ausschweifen oder in kosmopolitisch-christlicher Eintönigkeit die geistige Mannigfaltigkeit der national gegliederten Menschheitsklänge abschleifen, dann ist es eben Sache der jüdischen Nation, durch ihr Beispiel (in Palästina) zu zeigen, wie man sich als Volk, als staatliche Gemeinschaft konsolidieren und dabei doch den Nationalitätsbegriff abbauen kann, denn das ist das Wesentlichste: Der Nationalitätsbegriff muß abgebaut werden, indem die Idee des Ver-

* Ich verweise auf dieses Buch, sowie auf meine Schrift „Sozialismus im Zionismus". Beide Arbeiten sind unmittelbar aus politischer Tätigkeit erwachsen und daher werden in ihnen die praktischen Auswirkungen meiner religiösen Einstellung viel detaillierter behandelt als es hier möglich war, wo es um diese religiöse Einstellung selbst geht. Die beiden genannten Bücher sind also gleichsam Exemplifikationen des Hauptwerkes.

zichtes auf alles, was dem Volk als geistigem Wesen nicht lebensnotwendig ist, in das allgemeine Bewußtsein tritt."

Nationalismus wertlos? — Dieser zweiten Verästelung des antinationalen Arguments haben wir uns hier schon genähert. Volk ist die mir unmittelbar zugängliche Menschheit, die meiner Einwirkung erreichbare Allgemeinheit. Erreichbar, weil durch naturgegebene Tatsachen mit mir verbunden. — Bindungstatsachen sind: gemeinsame Sprache (denn Geistesnuancen sind unübersetzbar), gemeinsame Kultur, Erziehung, gemeinsames Land usf. Das wichtigste Moment natürlichen Zusammenhangs bleibt die Rasse. Inwieweit es für nichtjüdische Völker entscheidend wirkt, lasse ich mit Rücksicht auf den unbefriedigenden Stand der Rassenforschung dahingestellt. Diese Völker brauchen sich ja meist auch gar nicht auf die Abstammungsgemeinschaft zu berufen, sie empfinden sich als Spracheinheit, Territorialeinheit. Daneben spielen gewiß Blutsbande und verwandte geistige Erbwerte eine Rolle; man darf nur nicht im strengen Sinn nach einer „reinen Rasse" forschen, — ein durch viele Generationen fortgesetztes Konnubium innerhalb eines bestimmten, durch Landesgrenzen oder natürliche Grenzen (Gebirge)

gegebenen Kreises dürfte genügen, um einen Typus zu erzeugen, der körperliche und geistige Affinität zu seinesgleichen spürt. — Für die Juden liegt die Sache anders. Sie bilden zweifellos eine Rasse für sich, denn sie haben (mit verschwindenden Ausnahmen) seit Esras Zeit nur untereinander geheiratet. Mögen nun die Juden zur Zeit, da sie durch Religionsgesetz ein ausschließliches Konnubium unter sich festsetzten, eine relativ einheitliche oder eine gemischte Rasse dargestellt haben, — klar ist, daß auch im letzteren Fall eben diese spezifische Mischung Konstanz erlangt hat. Die entgegengesetzten Behauptungen Fischbergs („Die Rassenmerkmale der Juden“) wurden von Elias Auerbach widerlegt (Artikel „Rassenkunde“ im V. Jahrgang des „Juden“). — An der praktisch jederzeit erlebbaren Tatsächlichkeit der jüdischen Rasse hat überdies außer ein paar assimilationslüsternen „Israeliten“ noch nie jemand gezweifelt.

Die Verbundenheit durch die Rasse, wie sie das Judentum aufweist, wirkt natürlich viel stärker als die durch Erziehung, Kultur, Sprache, Staat, — weshalb den Juden mit Recht der Titel eines „Volkes“ zukommt, ganz abgesehen von ihren religiöskulturellen und sprachlichen Zusammenhängen (Jiddisch und Hebräisch. Letzteres war immer

Sprache der Literatur, im Osten Sprache der Korrespondenz unter Gebildeten, in Palästina ist es nun wieder völlig zur lebenden Sprache geworden, von der medizinischen Fachzeitung angefangen bis zu Eisenbahnbilletts, Briefmarken, Straßentafeln und dem Lied der Kinder.) — Die Rasseneinheit der Juden verbürgt es auch, daß immer wieder Männer auftreten, die das jüdisch-religiöse Gedanken- und Gefühlserbe der Väter richtig verstehen und auf ihre Art, doch der Gesamtheit des Volkes verbunden variieren. Infolgedessen hat der jüdische Gedanke unter Juden etwas Stetiges, Naturhaftes. — Das schließt natürlich nicht aus, daß einzelne Analogien dieses Gedankens auch unter andern Völkern vorkommen. Es ist sogar möglich, daß er dort in einer besonders eigenartigen Fortbildung erscheint und zu einer Vollkommenheit geführt wird, in der ihn kein Jude gekannt hat, ja, daß durch Verbindung mit einer fremden Volkseigenart und schöpferischen Genialität ganz ungeahnte Höhen erschlossen werden. Da ich dies gern zugebe, wird man keinerlei nationalen Eigendünkel in meiner Ansicht finden, daß die Stetigkeit dieses Gedankens denn doch nur durch die jüdische Rasse garantiert erscheint.

Volk ist die natürliche Reichweite des

Geistes. — Kurt Hiller postuliert eine „Geist-Rasse". Für das Problem des Zusammenlebens der Völker können aber nur Völker entscheidend sein. Die Geistigen mögen unter sich gewisse gemeinsame Tendenzen entdecken, gemeinsame Richtlinien der Politik festlegen. Aber zur Durchsetzung dieser Richtlinien ist jeder einzelne Geistige dann doch wieder auf seine eigene Nation angewiesen. Nur in ihrer Mitte vermag er selbst auf jene zu wirken, die an geistiger Durchbildung und Anlage unter ihm stehen. Ihr Geist ist ihm dennoch artverwandt, geheime Instinktverbindungen schweben zwischen Höhen und Tiefen des Volkes. Und gerade darin liegt ja das Wunderbare, Gottgeschaffene, als Tatsache Verehrungswürdige: daß im Volkstum dem Geist ein Weg gegeben ist, auf dem er sich auch den minder Geistigen mitteilen kann und auf dem er (nun wollen wir einmal weniger hochmütig sein) vom minder Geistigen unter Umständen unendlich mal mehr empfängt, als er zu verschenken hat: die erfrischende unmittelbare Berührung mit den natürlichen Quellen allen Lebens.

Nation als Basis natürlicher Verständigungsmöglichkeiten. Die Verständigungsmöglichkeiten auf Erden sind ja so gering. Fast alles läuft auf Mißverständnisse heraus. —

Schon aus nüchternen Nützlichkeitsgründen dürfte man also diese Verständigungsmöglichkeiten, diese Kreise, deren Radius der Geist ist, nicht stören. Das scheint mir selbstverständlich, keiner weiteren Ausführung bedürftig. Aus der jüdischen Einstellung zum Diesseits ergibt sich aber Größeres: nicht aus Klugheit, sondern aus religiöser Andacht vor den Geistformen des Diesseits die nationalen Molekularkräfte beachten.

Diese Werte dürften klarer hervortreten, wenn man ihnen einmal den Unwert einer sehr kosmopolitischen Gleichmacherei entgegenhält. Mit tiefem Schaudern las ich einmal folgenden Zeitungsbericht:

Im Kino des fernen Ostens.

Das Kino hat seinen Siegeszug durch die Welt vollendet und ist in der malerischen Welt des fernen Ostens ebenso das beliebteste Unterhaltungsmittel geworden wie bei uns. Die Films sind dieselben wie in der alten Welt, aber das Publikum und die Umwelt sind verschieden und verleihen dadurch einer Kinovorstellung im fernen Osten einen eigenen Reiz. Hilda M. Lowe schildert in einem englischen Blatt den Besuch eines siamesischen Kinos in anschaulicher Weise: Alle Gefühlsmomente des Films machen

auf die Zuschauer nicht den geringsten Eindruck, aber wenn ein Auto daherrast, ein Pferderennen stattfindet oder man sich ordentlich prügelt, dann gellen Schreie des Entzückens durch die Halle. Wenn der Schurke des Stückes ein Verbrechen ausführt, dann begleitet ein dumpfes Zischen seine Tat, das durchaus nicht immer Mißbilligung, sondern auch reines Vergnügen bedeutet. Die größte Lust aber haben die Siamesen an Kampf und Prügelei, und je blutrünstiger es dabei hergeht, desto besser. Kriegsbilder, die zwei und mehr Jahre alt sind, — es sind besonders amerikanische Fabrikate — werden mit Gleichgültigkeit aufgenommen. Das Orchester gibt sich nicht die geringste Mühe, seine Musik der Handlung anzupassen. Wenn auf der Leinwand die tragischsten Dinge geschehen, hört man die lustigste Tanzmusik. Das düstere und schmucklose Innere der Kinos steht in schroffem Gegensatz zu den grellen Farben an den Gewändern der Zuschauer, die sich aus den verschiedensten Rassen des Ostens, Chinesen, Siamesen usw. zusammensetzen. Die uralte nationale und volkstümliche Belustigung des Waiyang, eine Art Freilufttheater, ist in Siam durch das Kino völlig verdrängt worden. Die Siamesen blicken auf

diese Dramen, wenn sie aufgeführt werden, gar nicht mehr hin, sondern drängen sich um die grellen Plakate, auf denen „das große Sensationsdrama: die Tigerin von Paris“ oder „Der Schlager des Jahres: die Geheimnisse des Harems“ angekündigt werden. Bis zu den entferntesten Flußdörfern des Innern von Siam dringt das Kino vor, und die halbnackten Eingeborenen hocken hier in der Dunkelheit auf der Erde vor der Flimmerleinwand, die ihnen mitten in den Wundern der tropischen Nacht und des Dschungels die Sensationen von New York oder Paris vorführt. —

Es gibt ja auch diese sehr rasante Art einer Menschheitserziehung. Ich bin für das langsamere Reifen von Nationalkulturen in ihrer eigenen Luft.

Doch rede ich da nicht ängstlicher Isolierung das Wort? — Und woher weiß man, ob gerade die gegenwärtig existierenden Nationen Formen des Geistes sind, die sich mit religiösem Recht gegenüber dem Unendlichen behaupten? Warum wollen wir beharren, da alle Kinder Gottes fließen und vergehen? So sind alle Nationen untergegangen und das Mittelalter hat aus römischen Kolonisten und Autochthonen neue

gebildet. Warum wollen wir uns gegen die Entstehung frischer Mischungen sträuben? Warum nicht eine neue Rasse wagen? Wird das „Diesseitswunder" nicht mißbraucht, wenn man jedem Durchgangsstadium der Menschheit ewige Bedeutung zuschreibt? Führt solche Vergötterung zufälliger Erscheinungsformen nicht zum Quietismus?

Mit solchen Fragen und Einwürfen kommt man an kein Ende. Es muß genügen, daß ich die Relevanz des Nationalen vor dem höchsten Forum, dem des religiösen Gewissens, nachgewiesen habe. In welcher Art man dann diese Relevanz zu berücksichtigen gedenkt, wie man sie mit andern Relevanzen kreuzt, — das ist ein neues, äußerst kompliziertes Problem. Gegenseitige Einwirkung der Nationalkulturen aufeinander soll natürlich gefördert werden; sie dient der Verständigung, sie bereichert jeden, ohne ihn in seinem Mark anzugreifen. Rassenmischung dagegen würde ich nie befürworten. Sie bleibt stets ein fragwürdiges Experiment. Freunde des Experiments mögen sich damit trösten, daß die Rassenmischung in kleinem Maßstab ja ohnedies stattfindet und kaum zu vermeiden ist. Doch durch nichts dürfte es erweisbar sein, daß solche Kreuzungsversuche bis zur völligen Aufsaugung der heute bestehenden

Volksindividualitäten getrieben werden sollen. Gemischte Rassen — gut, wenn es nicht anders sein kann! Aber treffet Vorsorge, daß neben den sich mischenden Volkspartikeln in einem Teil des Volkes der ererbte Typus erhalten bleibe und aus sich selbst die Gesetze seiner Höherentwicklung verwirkliche.

Das Judentum kommt zu den Völkern. — Vor vielen Jahrhunderten kam es zu den Heiden in der paulinischen Deterioration. Es hat in der Form des Christentums nicht wenig zur Aufrüttlung der Menschheit geleistet, aber die im Christentum mitgegebene Diesseitsverneinung, die Indifferenz gegenüber dem unedlen (politischen, sozialen) Unglück hat den ursprünglich jüdischen Impetus der christlichen Bewegung immer mehr abgeschwächt, bis er zur Amalgamierung mit den heidnischen Mächten reif wurde und in der heutigen Kulturheuchelei Europa-Amerikas den Erdball umschattete. — Es erscheint mir indes als göttliche Fügung, daß wir Juden zugleich mit unserem Produkt, dem Paulinismus, mitausgetrieben wurden aus dem heiligen Lande, gleichsam damit wir uns an Ort und Stelle, in den Ländern der Heiden mit eigenen Augen überzeugen können, wie das von uns

mitgebrachte Gut zu Gedeihen und Verderb der belehrten Völker wirke. Es hat nicht gut gewirkt. Und damit wir nur ja auf die üblen Folgen unserer Lehre aufmerksam würden, haben wir sie, namentlich von der Zeit der Kreuzzüge ab, blutig am eigenen Leibe zu spüren bekommen. Nun kehren wir nach Erez Israel heim. Ich beende dieses Buch in dem bedeutsamen Jahre 1920, das die nationale Heimstätte der Juden in Palästina neu entstehen sieht. Ich hoffe, daß die religiösen Kräfte meines Volkes erwachen werden. Noch einmal wird eine frohe Botschaft ausgehen und diesmal wird es die unverminderte, klarere jüdische Heilsbotschaft sein. Denn wir haben gelernt. Die Jahrtausende des Exils haben uns die Greuel des Heidentums und die Unmöglichkeit seiner Überwindung durch das Christentum gezeigt. Und damit es nicht heiße, daß wir am Fleische anderer Völker fühllos Studien treiben, damit wir nicht ohne Lehrgeld gelernt zu haben scheinen, haben wir selbst am meisten gelitten; alle Leiden der Verfolgung, — und zuletzt noch im Jahre der Erlösung die vielen Zehntausendopfer in Polen und in der Ukraine, den Wahnsinnsländern der Pogrome. Und noch ist kein Ende der Grausamkeiten abzusehen!

Es klingt heute paradox, wenn man be-

hauptet, diese jüdischen Märtyrer hätten für die ganze Menschheit gelitten. Genau so paradox wie die Ansicht, die Errichtung einer jüdischen Heimstätte sei eine Angelegenheit aller Völker (was immerhin in den Reden einiger englischer Staatsmänner durchklingt), ein allmenschliches Interesse, dem kein Gutgesinnter seine Förderung versagen dürfte. Und doch verhält sich alles so und in einiger Zeit wird man das auch eingesehen haben. Der Zionismus baut der jüdischen Religiosität ihren Körper, den sie verloren hatte. Nun ist es aber, wie aus diesem ganzen Buche wohl genugsam hervorleuchtet, ein auszeichnendes Merkmal dieser Religiosität, daß ihr die Körperlichkeit keine Erniedrigung der Idee bedeutet, sondern ein Hinzutun zur Idee, ein Hinzutreten trüberer und dennoch bereichernder Elemente neben die unvergleichliche Reinheit Gottes. So ist also Verkörperung des jüdischen Gedankens, mithin Zionismus die religiöse Forderung des Judentums an sich selbst. Andere Religionen mögen auf den Körper, auf die Verwirklichung verzichten können; das Judentum kann es seinem innersten Sinne nach nicht. Es kann nicht als reine Idee existieren. Denn in diese Idee gehört es mit hinein, daß die endliche Form gegenüber unendlicher Auflösung ins Uni-

versale ihre Bedeutung nicht unbedingt verliert, vielmehr kraft des Diesseitswunders auf einem höheren Niveau grenzenlose Wichtigkeit zurückzugewinnen imstande ist.
Daß es aber auch für die andern, christlichen Völker nicht gleichgültig sein kann, ob jüdische Religiosität nochmals dazu gelangt, ihre adäquate Gestalt zu finden, — daß die Ströme geistiger Einwirkung, die von dieser Gestalt ausgehen würden, in ihrer Tragweite unabschätzbar sind, — habe ich zu Beginn dieses Kapitels angedeutet.
Und nun noch ein Wort an uns selbst.
Wer bis hierher gelesen hat und nun enttäuscht ist, weil ein Buch, das immerhin weltpolitischen Aspekten nicht ausgewichen ist, in eine scheinbar so eng begrenzte Aufgabe mündet, in Hauspolitik gleichsam, in einen Winkel der Landkarte, eine Lokalangelegenheit des jüdischen Volkes, — der hat von diesem Buche nichts verstanden, nichts behalten. Denn dieses eben: daß Eingrenzung auf ein Konkretes, Unverschwommen-Reales göttliche Bedeutung gewinnen kann, — dieses ist das religiöse Grundgefühl des Diesseitswunders. Pauschalisierung, auch wo sie sich als „All-Liebe“, „Revolution“, „Größter Horizont“, „Umarmung des Kosmos“ maskiert, gebiert Abstraktionen und ist selbst ein Kind jener enor-

men Gleichgültigkeit, die sich im Herzen der meisten Menschen vom Genius der rasenden Langweile beschlafen läßt. — Das Schwierigste, was die Menschheit zu lernen hat, ist vielleicht dieses: nicht mit dem Wunder wüsten, es an seiner Stelle lassen, wo es hingehört, weder rationalistisch es ableugnen noch in Dinge mit ihm hineinpfuschen, die verstandesmäßig geschlichtet werden sollen. Daß ein Konkretes, rational zu Begrenzendes Bedeutung haben kann, daß es in der Beleuchtung des unendlichen Wunders seine Bedeutung nicht verliert, wohl aber umwandelt und eine neue höhere, nämlich wunderbare Bedeutung empfängt, — das ist in nuce die jüdische Lehre, von der allerdings kein einziges Bestandstück weggelassen werden kann, ohne daß sie in eine der beiden stets bereiten, niederziehenden Kategorien Christentum oder Heidentum hinabfiele.

Und warum nun gerade die Konkretion „Palästina"? Ist das Judentum der Diaspora nicht ebenso konkret? In seiner Wirkung, Anregung, Durchsäuerungs- und Fortreißungstendenz unter den Völkern?

Hier ist zu antworten, daß die Diaspora ohnedies bleibt. Palästina faßt optimal nur ein Achtel der Judenheit. Was man mithin von der Diaspora erwartet, wird ohnedies

eintreten. Ich erwarte wenig von ihr. Sie ist, gemessen an den großen Fruchtmöglichkeiten eines organisch regenerierten Judentums, relativ unfruchtbar. — Diejenigen, die so schnell parat sind, jeden im Kampfe gefallenen jüdischen Revolutionär mit Jesus zu vergleichen, vergessen immerhin, daß Jesus in Palästina unter Juden gewirkt hat und seinen Schülern auftrug, keine Heidenstraße zu betreten. Das ergab für seine Wirkung, auch für die gute nachhaltige Wirkung eines unglücklichen Ausgangs, denn doch von vornherein ganz andere Aussichten als etwa die Tätigkeit Landauers unter den rassenfremden Bajuwaren.

Daß die Diaspora manche Anregung, gute Anregung gibt, den Juden wie den Wirtsvölkern, — nur ein prinzipieller Reaktionär kann das leugnen. Aber man darf nicht nur Anregung sein wollen! Es gibt eine Sorte rassestolzer Diaspora-Juden, die (bewußt oder unbewußt) eitel genug sind, den Juden diese Führerrolle zuzubilligen. Andere gehen zu den Völkern, weil sie an die eigenen Möglichkeiten jüdischen Volkstums nicht glauben. Weder so zuversichtlich wie die einen noch so erbärmlich wie die andern sollen wir sein. Von den Erbärmlichen kein Wort mehr. Aber auch den Gedanken der Zuversichtlichen, daß wir,

unter die Völker zerstreut, ihren Lehrmeister spielen sollen, lehne ich mit äußerster Entschlossenheit ab, — weil er, selbst mit dem subjektiv stärksten Ernst durchgeführt, ein Spiel bleibt. Wahrer Ernst ist nur die Tat im eigenen Material, im homogen jüdischen Organismus eines aus allen Schichten von unten her aufgebauten Volkes. Immer nur von oben her an fremden Massen herumzupfen, ohne rechtes Verständnis artfremde Instinkte antippen, im Dunkeln unheimlicher Realitäten nicht real sein, durch überangespannte Energie Substanz gewinnen, Ordnung schaffen wollen, wie sie euch, nicht dem Objekt adäquat ist, agitare statt agere — ihr macht es euch, selbst wenn ihr euer Leben dabei laßt, zu leicht. Und gleichzeitig (das ist ja das Tragische) zu schwer. Denn eure Ideale fördert ihr ja gar nicht, ihr belastet sie nur mit eurer fremden Rasse, verstärket den Widerstand der Materie gegen sie, schaffet Abneigung, schaffet Gegenargument. Zum Schluß ist neben euch, Landauer, Eisner und die andern, auch euer Ideal ans Kreuz genagelt. Und das darf bei einem wahren Kreuztod nicht der Fall sein.

Dagegen sah ich den Mann mit der reinen Denkerstirn, dem flammend-gütigen Auge — und seine Hände schwielig, braun, unnatür-

lich groß an dem feingegliederten Körper. Erst Student in Rußland, jetzt palästinensischer Erdarbeiter. Ihn — den Typus des neuen guten Hebräers, der in Palästina nicht nur für sich, nicht nur zugunsten seines Volkstums, sondern für alle Völker die jüdische Religionsidee konkretisiert.
Indem ich seines Anblickes gedenke, will ich schließen.

Anhang

Vom Talmud

In diesem Buche ist der Leser immer wieder dem Talmud begegnet. Aber nicht als einer verfallenen kuriosen belächelnswerten Sache, als die er regelmäßig dargestellt zu werden pflegt, sondern als einem lebendigen Helfer in der Not unserer Tage und aller Tage.

Während die Kabbalah, der Sohar, der Chassidismus allmählich ihre Fürsprecher gefunden haben, ist man außerhalb der jüdischen Orthodoxie dem Talmud bis heute wohl noch nicht gerecht geworden. — Wärmere Worte für ihn hat nur R. Travers Herford („Das pharisäische Judentum“ und „Was verdankt die Welt den Pharisäern“), aber auch sie beziehen sich mehr auf seine konservierende Kraft als auf seinen Inhalt.

Und doch glaube ich, daß sehr viel geändert werden könnte, wenn der jüdische Gedanke, wie er sich im Talmud ausdrückt, offenbar würde — und zwar sowohl Nichtjuden als modernen Juden. Es ist freilich fast un-

möglich, den Talmud oder auch nur eine seiner deutschen Übersetzungen ohne Lehrer zu lesen. Findet man aber einen Lehrer, so richtet sich sein Interesse meist auf ganz andere Dinge als die hier behandelten. Es bleibt also wieder nur der Selbstunterricht, aber einen sicheren Weg wüßte ich heute noch nicht anzugeben. Das Problem ist äußerst schwierig. Seine Bewältigung könnte auch nur einem Meister gelingen, der auf dem „Meere des Talmud" frei zu segeln versteht. Ich selbst aber — wiewohl ich, wie mir scheint, den Talmud auf eine besondere Art zu lesen weiß, auf jene Art, die der Menschheit not tut, — ich bin nur ein Lernender, ja ein Anfänger in der Wissenschaft des Talmud, deren Beherrschung ein Menschenleben für sich verlangt, während ich doch erst vor ein paar Jahren an die Quellen gelangt bin.

Eine besonders redigierte Neuausgabe des Talmud (anthologisch) müßte sich das Ziel setzen, an der festgefügten Kultur eines langen Zeitraums, nämlich an der Zeit der Tannaim und Amoraim, zu erweisen, wie sich das Leben des Einzelnen und der Gemeinschaft gestaltet, wenn ihm das zugrunde liegt, was ich in diesem Buch als jüdisches Weltgefühl geschildert habe: also vor allem die Kritik, die man sich dem Weltunglück

gegenüber erlaubt, indem ein Teil zwar, das „edle", in Demut hingenommen, ein anderer Teil aber mit Energie abgelehnt und in sittlicher Freiheit bekämpft wird, — die hieraus entspringende „Unvereinbarkeit des Zusammengehörigen", — schließlich das Erlebnis der individuellen Gottesgnade, der Liebe, des Diesseitswunders. — Eine solche Anthologie könnte dem gesamten Geistesleben unserer Zeit eine neue unheidnische Richtung geben. Im Erziehungsprogramm des humanischen Gymnasiums würde ich sie neben die Schönheit der griechischen Dichter treten lassen (nach dem Talmudwort: es wohne die Schönheit Japhets in den Zelten Sems), die Lektüre der Römer aber könnte durch sie getrost verdrängt werden. An Stelle sallustischer Kriege, ciceronischer Phrasen, cäsarischer Massenabschlachtungen in Gallien und Brückenbauten über den Rhein soll die Klarheit der orientalischen Legende, die Herzensreinheit und begeisterte Spannung tannaitischer Biographie, das Blitzen der Kontroverse und die Gottversunkenheit der hagadischen Mythe treten. Eine solche Talmud-Anthologie dürfte sich freilich, um ihren Zweck zu erfüllen, keinesfalls leicht und rührsam darbieten, — sondern durchaus als etwas, was erarbeitet sein will. Es hat seit je mit zum Wesen des Tal-

mud gehört, daß er von seinen Jüngern mit Anstrengung erobert werden mußte. Diese Anstrengung darf niemand erspart werden, sonst entfällt ein wesentlicher Gewinn: die allmähliche geistige Schulung, gewissermaßen eine Umzentrierung der Denk- und Gefühlsweise. Alle Talmudanthologien, die ich kenne, leiden daran, daß sie es dem Schüler zu leicht machen wollen. Sie arten in einen Anekdotenschatz, ein Zitatenbuch aus. — Nicht herausgerissene „Perlen" dürfen gebracht werden, sondern möglichst zusammenhängende größere Stellen, um die stilistische Eigenart des Talmud erkennen zu lassen. Diese Eigenart ist ein schöner straffer Gegensatz zum „Feuilletonismus", den man (nicht ganz mit Unrecht) als Charakteristikum des heutigen Judentums ansieht. Der Feuilletonist macht aus nichts etwas. Der Talmud macht beinahe aus etwas: nichts, so karg und mit Auslassung aller selbstverständlichen Zwischenglieder drückt er sich aus. Deshalb ist „Talmudlesen" ein Suchen und Neuschaffen, ein ewiges Vereinen von Widersprüchen. Im Jiddischen heißt das Talmudlesen „Lernen". Aber dieses „Lernen" ist etwas, was selbst erst gelernt sein muß. Wenn man im Osten von jemand sagt: „Er kann lernen", so bedeutet das schon das höchste Lob.

Europa macht sich nichts aus dem Talmud. Es amüsiert sich höchstens mit Pamphleten* gegen ihn. Zum eigenen Schaden! Dem Talmud tut's ja nichts. — Rohling, Drumont, Pontigny, Paasch, Dinter — so geht die Reihe von Eisenmenger an. Vor mir liegt eine Ankündigung der Budapester Buchhandlung „Aster" (Nád utca 1—3). Ich zitiere wörtlich: „Der Talmud interessiert Jederman. In Anbetracht des Interesse übertrifft es jedem reizenden Roman und ist kein Buch welches interessanter wäre. Es existiert kein pornografisches Buch, welches mehr schamlosiges enthält, es ist keine

---

* Heute ist ein Roman „Die Sünde wider das Blut" von Artur Dinter zu vielen Zehntausenden in deutschen Landen verbreitet. Seine literarische Qualität ist unter Null. Zum Schluß sind „Anmerkungen" beigedruckt, die sich den Schein von Wissenschaftlichkeit geben. Charakteristisch, daß hier an vielen Stellen das berüchtigte Buch von Rohling „Der Talmudjude" als Autorität zitiert wird. Durch diese Zitation allein schon hat sich Dinter selbst verurteilt. Weiß er nicht, daß der Professor August Rohling vom Abgeordneten Dr. J. S. Bloch öffentlich des Meineids geziehen wurde, weil er behauptete, für jedes seiner Talmudzitate mit dem Eid einstehen zu können. Rohling klagte. Nachdem aber das vernichtende Gutachten christlicher Sachverständiger (Nöldecke und Wünsche) beim Wiener Landesgericht eingelangt war, trat er knapp vor der Schwurgerichtsverhandlung von

Anekdotensammlung, welche den Leser mehr erheitert als der Talmud. Wir erkennen davon das Recept des Wuchers, des Betrugs, des Bestrebens nach Weltregierung der Juden, die Obmacht über alle Völker, die abscheulichste Anordnung über die Weiber, haarsträubende Unbarmherzigkeit und die falschen Wunder. — Der Mensch kann es nicht lassen, bis er die letzte Zeile gelesen hat. — Jeder Mensch schadet sich selbst, wenn er das Werk sich nicht verschafft. Dies wissen am besten die, welche es gelesen haben. Weil, wenn wir schon zusammen mit den Juden leben, ist es unser höchstes Interesse, daß wir ihr moralisches Ge-

---

der Klage zurück! — Die Akten des Prozesses liegen auszugsweise in dem Buch von Dr. Josef Koppe (Zur Judenfrage — nach den Akten des Prozesses Rohling-Bloch) vor. Vgl. auch die beiden Broschüren von Franz Delitzsch: „Rohlings Talmudjude" und „Was Dr. Rohling beschworen hat und beschwören will". Amüsant und grotesk, welche Fülle von Unwissenheit und Leichtsinn dem Matador der Antisemiten Dr. Rohling von Delitzsch nachgewiesen wird. Unter anderem entnimmt Rohling seinem Vorgänger Eisenmenger das Zitat: „Eine Rabin biß einer Schlange den Kopf ab", macht aber aus der Rabin — einen Rabbiner. . . . Nichtsdestoweniger ist Rohlings meineidiges Machwerk bei den Antisemiten in Gunst geblieben und wird neuerdings von Dinter galvanisiert.

setzbuch kennen lernen, was das Lehrmittel der Rabbinerbildung ist. Nochmals empfehlen wir es jedem tapferen Christen aufs wärmste.“ — Das Ganze führt den Titel „Der Talmud in deutscher Übersetzung“ und muß offenbar ein sehr gründliches Werk sein. Es kostet nämlich nur — 6 Kronen, allerdings Vorkriegspreis.

Aber auch Juden, vornehmlich unsere Liberalen, sind vom Talmud wenig erbaut. So urteilt Lublinski: „Diese Riesensammlung winzigster Zitate und wunderlicher Rechtssachen. Der jüdische Geist, der wilde Schweifer, blieb rettungslos an jedem Zeremoniell hängen, an den dünnen Fäden haarsträubend winziger Begriffsspaltereien. So fanden sich in diesem Stamm eine steife Spitzfindigkeit und schweifende Vagabondage zu wenig erquicklichem Bündnis zusammen.“

Demgegenüber bekenne ich in aller Bescheidenheit, ein Lernender zu sein. Ich maße mir kein Urteil an, ich lerne. Ich werde jetzt auch keinen Essai schreiben: Die Bedeutung des Talmud für die Kultur der Gegenwart — oder so ähnlich. Ich gestehe offen, daß ich das noch nicht könnte. Will man das ganze Buch, wie es hier vorliegt, als Versuch einer Einleitung zu einem solchen Essai auffassen, — dann hat man,

glaub' ich, ungefähr das Richtige getroffen... Ich also lerne nur, ich weiß noch nichts. Ich lebe mit in den Diskussionen dieser vielen Foliobände, ich sehe Grundideen oder besser gesagt: Grundstimmungen durchleuchten und habe sie auch ein wenig angedeutet, eben hier in diesem Buch. Aber das Endgültige weiß ich nicht. Nur Ahnung überfällt mich manchmal von der grandiosen Ironie, die darin liegen könnte, daß die Menschheit seit vielen Jahrhunderten ihr teuerstes Gut mitten unter sich hat — aber als ein völlig Unbekanntes oder ärger noch: als Halberkanntes, Ausgelachtes, Bespienes. Man betet einen an, der gekreuzigt wurde, weil er das Heil bringen wollte — und gleichzeitig kreuzigt man das, was Heil bringen könnte, ununterbrochen viele Jahrhunderte lang. —

Es ist üblich, in jeder Studie über den Talmud darauf hinzuweisen, daß in ihm unendlich viel Wissen aus den Gebieten der Astronomie, Geographie, Geschichte, Zeitrechnung, Münzkunde, Sprachforschung, Medizin usf. auf uns gekommen ist. Für das Wesen des Talmud sind diese unseren gelehrten Forschern zugute kommenden Einsprengsel wenig relevant. Sie regen meist nicht einmal zu eifrigerem Studium des Originals an, sondern man bezieht sie aus zwei-

ter Hand, zitiert sie immer weiter fort, weil und wie ein Vorgänger sie zitiert hat. Mit Recht führt Emanuel Deutsch in seinem Buche „ Der Talmud“ an, „daß nie ein Buch zugleich allgemeiner zitiert und allgemeiner vernachlässigt worden“ und „daß, wie oft auch das Wort in diesen Tagen genannt werde, es doch keine geringe Zahl von Leuten gibt, die noch immer der Ansicht jenes gelehrten Kapuziners, Henricus Seynensis, leben: — Der Talmud sei nicht ein Buch, sondern ein Mann „Ut narrat Rabbinus Talmud“, „Wie der Rabbiner Talmud erzählt“, ruft er aus und bekräftigt solchergestalt triumphierend sein Argument.“
Ferner enthält der Talmud bindende Vorschriften religiöser wie juristischer Art, die Halacha. Sie stehen natürlich auf ganz anderer Linie als die wissenschaftliche Zufallsausbeute, die der Talmud der heutigen Forschung bringt. Denn sie sind dem Talmud selbst Hauptsache. Die Hauptsache oder eine Hauptsache — das ist die große Frage, die ich heute noch nicht zu entscheiden wage. Denn ich bin nur ein Lernender, und vieles von dem, was mir heute bedeutsam erscheint, ist mir anfangs nicht so erschienen. Daraus schließe ich denn, daß auch das, was mir heute unbedeutend erscheint, in Hinkunft von mir als ein We-

sentliches begriffen werden könnte. — Vorläufig verstehe ich allerdings, das sei zugegeben, aus dem Herzen nur den erzählenden und sinnenden Teil des Talmud — die Hagada, die nicht verpflichten, die nur ein Beispiel geben will. Überdies wird schon aus talmudischen Zeiten ein Kampf zwischen Anhängern der Halacha und Anhängern der Hagada überliefert. Im Talmud selbst sind sie auf unzertrennliche Art ineinander verschränkt. Die trockene Herausschälung von Halachoth ist jedenfalls ein Werk viel späterer Zeiten, in denen das unmittelbare religiöse Leben schon verdunkelt war.
Das aber ist gerade das vornehmste Merkmal, der schönste Vorzug des Talmud: Leben, unendliche Lebendigkeit in Gott und im Geiste. Auf zauberhafte Art führen Geist und Tugend ein natürliches, geradezu wollüstig natürliches Dasein unter diesen Menschen. Hier regierte (und regierte einige Generationen lang) eine Diesseitswunderstimmung, um nichts geringer als die im „Lied der Lieder". Sie in sich einzusaugen — das ist der eigentliche Sinn und Gewinn des Talmudstudiums. Trieb und Pflicht scheinen in eins verschmolzen, das Erhabenste geschieht in rührender Kindesnaivität, Märtyrertum ist dem Witz benachbart und der Genius eines unzerstör-

baren Volkswillens umschwebt wie mit unzerstörbarer Heiterkeit die rauchende Trümmerstätte. Gewiß, an herzzerreißender Klage mangelt es keinesfalls. Aber das Hauptkennzeichen bleibt dennoch: Kraft, Anspannung, Hoffnung, Wunderhoffnung aus allen guten Tiefen der Seele hervor. Deshalb ist der Talmud auch nichts für Schwächlinge. Löwenseelen will er erziehen, aber Löwen an Güte und Geisteskraft. Aller Impetus, der sonst nur dem Tierischen im Menschen zukommt, fließt hier auf geheimnisvolle Weise seinen höheren Funktionen, seinem Denken und Mitgefühl, zu. Und dabei wird das Tierische nicht etwa muckerisch übergangen, vielmehr zeigt es sich in Offenheit und Prüderielosigkeit ohnegleichen (weshalb wohl noch mehr als einmal einer Budapester Buchhandlung Geschäftsgeist geweckt werden dürfte). — Auf Grabplatten des alten Prager Judenfriedhofs sieht man oft schwellende Weintrauben eingemeißelt, als Symbol für große Gelehrsamkeit des Toten. Was anderen Symbol animalischen Rausches, Betäubtsein bedeuten würde: hier Symbol geistigen Überflusses. So auch im Talmud! Ein Überfluß, der aus sich selbst großherzig und fröhlich macht — weit, weit entfernt von jener kleinlichen Enge, die mir einmal auffiel, als ich zufällig

in einem Münchner „evangelischen“ Hotel übernachtete. Da lag die Bibel auf dem Nachttisch, und darüber besagte ein Emailtäfelchen: „Es wird ersucht, in der Bibel nicht zur Unterhaltung zu lesen.“ — Von dieser ängstlichen Gesalbtheit findet sich im Talmud keine Spur. Ganz im Gegenteil, er hat alle menschlichen Töne, und seine Autoren ziehen jedes Register. Wie Straube — ja, ich muß hier dieses Orgelvirtuosen gedenken, der mich so oft entzückt, gerettet hat aus Melancholie und Verzweiflung. Ehe ich ihn gehört hatte, konnte ich mir als Orgelklang nichts anderes als monotone Feierlichkeit, erstarrtes langweiliges Gleichmaß denken — er spielte, und die Orgel des Konzertsaales tönte unkirchlich, unendlich wie das Leben, Heiligkeit war sie immer noch, aber lebendige Heiligkeit, pulsierende, kluge, zarte und aufgewühlte, süße und bis ins Sonnengeflecht erschütternde Heiligkeit. So ist der Talmud. Er verschließt sich nicht. Im Vertrauen auf Gott öffnet er die Brust allem, was da heranwill. Und so verlangt er auch keine Vorschußerbaulichkeit des Lesers, sondern selbstbewußt sagt er über sich selbst: „Vor allem lerne. Sei es um des Studiums selbst willen oder aus irgendwelchem Beweggrunde — lerne. Denn gar bald wirst du das Studium, aus welcher

Rücksicht immer begonnen, um seiner selbst willen lieben." — Unbegreiflich ist mir, wie man Nüchternheit und die berühmte „Haarspalterei" in einem Werk finden kann, das so durchaus auf Begeisterung und Glaube gestellt ist. Hat man den Glauben nicht, dann zieht ja vielleicht alles kahl und kalt vorbei, — wie jenen in ihrer Klugheit erstarrten Kritiker immer der Dichter, in dessen Werk sie ihre eigene Klugheit und Klügelei introjizieren, „klug" erscheint; sie fangen sich am Detail und zur Auffassung der Totalität fehlt der tragende Wille, wohl auch die tiefere Fähigkeit zu lieben . . . Wir aber, die Willigen, sind entbrannt, wenn wir am Schluß des Traktates Brachoth jenes Gegenseitigkeitsverhältnis zwischen Leser und Buch finden, das wohl in der ganzen Weltliteratur nicht seinesgleichen hat: „Unser Ruhm sei über dich, Traktat Brachoth, und dein Ruhm sei über uns! Unsere Gedanken über dich, Traktat Brachoth, und deine Gedanken seien über uns! mögen wir nicht vergessen werden von dir, Traktat Brachoth! und mögest du nicht vergessen von uns, weder in dieser Welt noch in jener, die kommt." — Einer Zeile von ähnlich überströmender Dankbarkeit, die öfters wiederkehrt, wurde schon gedacht: „Wären wir zur Welt ge-

kommen, nur um dieses zu hören: es wäre genug gewesen." — Und nur von einer andern Talmudlegende (ich habe sie irgendwo gelesen oder gehört) wird solche Innigkeit, solch Liebesverhältnis im Geistigen noch übertroffen: Da wird von einem einsamen Gelehrten erzählt, der mit besonderem Eifer den Traktat Chagiga studierte, einen Abschnitt, der sonst sehr wenig gelesen wird. Dieser Traktat behandelt nämlich das unpraktisch gewordene Opferritual. Als nun der Gelehrte starb, von aller Welt verlassen, da erschien an seinem Totenbett eine weiße leuchtende Frauengestalt und hielt die Nachtwache bei der Leiche. Die Gestalt war der Traktat Chagiga. —

Schon die literarische Form des Talmud nimmt für ihn ein. Sie ist äußerste Verdichtung, Denkextrakt, oft nur ein Merkwort für einen langen Gedankengang, die Sprache gleichsam nur Mnemotechnik, nie um ihrer selbst willen da, daher rücksichtslos, blockartig, stenographisch mit feststehenden Kürzungen, eine private Übereinkunft der Debattierenden, ohne auf Schönheit, auf Sprachreinheit oder auch nur grammatische Reinheit zu achten. Dabei stets kräftig, anschaulich. „Die bösen Geister umgeben uns wie der Schutt die Gartenbeete." Abschnitt für Abschnitt wird man von Bildern

überrascht. Kein größerer Gegensatz zum langweilig oratorischen Stil der Kirchenväter ist denkbar.
Und nicht Mittelmäßigkeiten überliefert der Talmud, sondern das vom Durchschnitt Abweichende, Abnorme, ja das Verwegene. Deshalb ist der Talmud ein Buch, das den Juden leicht gefährlich wird, denn es ist Mißdeutungen ausgesetzt. Es fürchtet sich nicht, es redet in Leidenschaft, unbekümmert um die Folgen. Von R. Simon bar Jochai wird der Ausspruch überliefert: „Noch den Besten der Heiden soll man erschlagen“. Soll man das nun wirklich tun? Ist das ernstlich als jüdisches Religionsgebot zu nehmen? oder ist es der um seiner Schärfe willen anekdotisch aufbewahrte, einmalige Verzweiflungsschrei eines Verfolgten, der, um von den tyrannischen Römern nicht getötet zu werden, dreizehn Jahre in einer Höhle zubringen mußte? — Die Antwort ist ja sehr leicht, aber der böse Wille, der den Talmud als Staatsanwalt liest (vgl. Rohlings „Talmud-Jude“), will ja keine Antwort, sondern ein Argument. Er gibt vor, alles für Halacha, alles für verbindlich zu halten, auch das als paradox Erzählte. Er übersieht absichtlich, daß es dem talmudkundigen Juden eine Wissenschaft, und keine leichte, bedeutet, aus der im Talmud

aufbewahrten Diskussion der Rabbinen mit großer Vorsicht die Halacha zu finden, daß die Diskussion eigentlich bis heute weitergeht, daß in ihr Entwicklung und Leben liegt. Es gereicht unsern Vorfahren zur Ehre, und ich liebe sie darum, daß sie, trotz der prekären Lage des Judentums mitten unter übelwollenden Völkern, ihren Mut aufrecht bewahrt haben, und zu diesem Mut gehört auch, daß sie sich nicht als Heilige drapierten, wo sie es nicht wirklich waren, und wo sie es waren, erst recht nicht, denn die Heiligkeit war ihnen dann fast eine natürliche Sache, kurz, daß sie den wahrhaftigen Rhythmus ihrer Herzen nicht aufgaben, um bei anderen Wohlwollen und Gefallen zu erwecken. — Diese Frühgenerationen des Exils, in denen der Talmud entstand, waren eben noch nicht domestiziert, sie lebten noch das lebendige Dasein ihrer Frömmigkeit wie ihrer bösen Gelüste, sie lebten ihren Kampf und, ohne nach recht und links zu sehen, bewahrten sie an seltsamen Aussprüchen, Gewohnheiten, Begebenheiten auf, was ihnen merkwürdig, groß, auffallend, von der Regel ungebeugt, persönlichkeitserfüllt schien. Einen guten Eindruck auf die „nichtjüdische Öffentlichkeit" zu machen, — daran lag ihnen noch nicht soviel wie unsern patriotischen Feldrabbinern. — So kommt

es, daß im Talmud durchaus nicht abstrakte Vorschrift für jedermann überwiegt. Sondern meist ist er Aufzeichnung über die denkwürdige Art, in der die großen Lehrer die Vorschriften sehr eigenwillig auslegten, ja von ihnen abwichen. Es herrscht der hervorragende oder besondere Einzelfall, nicht langweilige philiströse Allgemeinheit. So wird von R. Gamliel berichtet, er habe in der Nacht nach dem Tode seiner Frau gebadet, obwohl er selbst gelehrt hatte, ein Leidtragender dürfe nicht baden. „Ich bin nicht wie andere Menschen, ich bin kränklich", erwiderte er den Schülern, die ihn deshalb befragten. Und als sein Sklave Tabi starb, nahm er Beileidsbesuche an, obwohl er gelehrt hatte, daß man nach einem Sklaven nicht trauere. „Mein Sklave Tabi", lautet diesmal die Belehrung an die Schüler, „war nicht wie andere Sklaven. Ein rechtschaffener Mann war er." — Im Anschluß an diese Ausnahmen, die der Meister sich gestattete (vielleicht liegt sogar in dem Nacheinander der beiden Fälle eine kleine Bosheit verborgen), bringt der Talmud Sprüche, mit denen einzelne der großen Weisen ihr Gebet zu beenden pflegten. Denn „wer am täglichen Gebet nicht eine Änderung vornimmt, der hat nicht wahrhaftig gebetet", heißt es. Einige der Lehrer

wieder hatten ihre besonderen Sprüche nach dem Fasten oder nach Lektüre des Buches Hiob. Wie in einer Familie liebevoll Gewohnheiten der Ahnen immer wieder erzählt werden, so ist es hier. Keine Rede von einem „Du sollst". Es wird nichts anderes beabsichtigt, als Beispiele von Tiefe, Weisheit, Ergriffenheit zu geben. Im Traktat Kidduschin wird erzählt, auf welche Art unsere Weisen ihre Eltern zu ehren pflegten. Die außerordentlichen, für unser Gefühl übersentimentalen Ehrfuchtsbezeigungen dienen natürlich nicht als Vorschrift, — sie erschüttern und erschrecken. So hat das Gewaltige, das Absonderliche seinen Vorzug vor dem Banalen, das nicht überliefert zu werden braucht. Im Traktat Gittin gibt es ein entzückendes Märchen von König Salomo und dem Dämon Aschmodai, auch anderwärts Geistergeschichten genug, bizarre Traumdeutungen (die aber, wenn man Freuds „Traumdeutung" kennt, nicht mehr ganz so phantastisch klingen. So wird noch manches, was heute lächerlich erscheint, von späteren Geschlechtern begriffen werden). Im Traktat Gittin lesen wir aber auch die furchtbaren Schilderungen der Belagerung Jerusalems, der Hungersnot, des Falls und der Tempelzerstörung, die Märchen von Titus, an dem der Geist des gemarterten

Volkes in Gestalt einer Mücke mit ehernem Schnabel Rache nimmt. Überall brennen die lebhaftesten Farben. Den Geist der zahmen bürgerlichen Orthodoxie Frankfurts wird man da vergebens suchen. Sondern Rabbi Jochanan pflegte sich vor die Badehäuser zu setzen und sagte: Wenn die Töchter Israels aus dem Bade kommen, so mögen sie mich ansehen, damit sie Kinder bekommen, die so schön sind wie ich. Und R. Simon ben Gamliel, der ein schönes heidnisches Weib auf den Stufen des Tempels erblickte, sagte den Segensspruch: Wie groß sind deine Werke, Ewiger, sie alle hast du mit Weisheit gebildet. — Nicht mechanischer Formalismus herrscht, sondern der Psalmensatz, auf den sich der Talmud ausdrücklich beruft: „Zur Zeit, da man für Gott wirken soll, haben sie die Lehre aufgehoben.“ — Und „das Gesetz ist dem Volke gegeben, damit es lebe — lebe, heißt es, und nicht: sterbe!“ Oder: „Lebe eher am Sabbath, wie du es an einem Wochentage gewohnt bist, als daß du von andern abhängst.“ Oder man stößt auf folgende ebenso gut gelaunte wie antiformalistische Geschichte (Pesachim 86 b nach Wünsche zitiert): „R. Ismael bar R. Josse besuchte den R. Simeon bar R. Josse ben Lakunja. Der Hausherr gab ihm einen Becher, den er mit einem Zuge, und dann

einen zweiten, den er wieder mit einem Zuge leerte. Der Gastgeber sprach: Ist der Herr nicht der Meinung, daß der, welcher seinen Becher mit einem Zuge leert, ein Schlemmer ist? Jawohl, versetzte der Gast, allein das läßt sich nicht sagen in bezug auf deinen Becher, der klein, und deinen Wein, der süß, und meinen Bauch, der weit ist." Dicht daneben steht die strenge Regel. Es wimmelt von Widersprüchen. Wer die nicht verträgt, lese den Talmud nicht. Denn Lebendigkeit bedeutet eben Widerspruch und: gleichzeitig äußerst lebendig sein und gleichzeitig die höchste Forderung nach Heiligkeit an sich selbst stellen, leben in dieser Forderung, mit ihr, umgeben von ihr wie von einem mütterlichen Geheimnis, — das ist das Wesen des Talmud. Seine Frömmigkeit hat nichts Kaserniertes, nichts von der Kahlheit einer protestantischen Kirche mit groß plakatierten, höchst ordentlichen Nummern der abzusingenden Gesangbuchchoräle. Sondern Rabbi Akiba würzte seine religiösen Vorträge mit dreihundert Fuchsfabeln (die leider größtenteils verloren gegangen sind). Um ihrer Grazie willen sei eine hier angeführt: „Es überlieferten die Rabinen: Einmal befahl die griechische Regierung, daß sich die Israeliten nicht mit der Schrift beschäftigen

sollten. Da kam Papus, Sohn Jehudas, und fand den R. Akiba, daß er zahlreiche Schüler versammelte und sich mit der Schrift beschäftigte. Er sagte zu ihm: Akiba! Fürchtest du dich nicht vor der Regierung? Der darauf: Ich will dir ein Gleichnis sagen: Womit ist diese Sache zu vergleichen? Mit einem Fuchse, welcher am Ufer des Flusses ging und Fische sah, die sich von einem Orte zum andern versammelten. Er sagte zu ihnen: Warum entflieht ihr? Sie sagten zu ihm: Vor den Netzen, welche die Menschen über uns bringen. Er sagte zu ihnen: Wenn ihr wollt, so kommt auf das Trockene und wir wollen wohnen, ich und ihr, zusammen, wie meine Väter mit euern Vätern gewohnt haben. Sie sagten zu ihm: Bist du es, den man den Listigsten unter den Tieren nennt? Nicht ein Listiger bist du, sondern ein Narr bist du; denn da wir an dem Orte unseres Lebens uns fürchten müssen, wie sollte dies an dem Orte unseres Todes nicht um so mehr sein! — So auch wir, wenn es jetzt so ist, da wir sitzen und uns mit der Schrift beschäftigen, in welcher geschrieben steht (5. Mos. 30, 20): ‚Denn er ist dein Leben und die Verlängerung deiner Tage', wie sollte es, wenn wir gingen und uns von ihr entfernen, nicht um so ärger sein!"

Ebenso unschablonenhaft wie die Aussprüche der Lehrer sind ihre Lebensläufe. Risch Lakisch, der große Gelehrte, war vor seiner Bekehrung — Räuber, und Streiche seines grimmigen Humors, an den Simsons anklingend, werden überliefert. Akiba war Hirt. Das Studium wurde ihm nur dadurch ermöglicht, daß seine Frau ihre Haare verkaufte. Nach vielen Jahren kehrte er an der Spitze einer ungeheuren Schülerzahl zu ihr zurück. Er nahm am Freiheitskampf Bar Kochbas teil und starb in einer römischen Folterkammer. — Rabbi Meïr war (so will es die Sage) ein Nachkomme Kaiser Neros. Er lernte von Acher, dem Apostaten; der Lehrer entweihte den Sabbath, indem er ritt, der fromme Schüler lief demütig neben dem Roß her. Es ist derselbe Meïr, von dem nebst unzähligen tiefen Gedanken auch der weltkluge Ausspruch aufbewahrt ist: „Wie es verschiedene Ansichten beim Essen gibt, so auch in bezug auf die Frauen. Es gibt Leute, denen eine Fliege in den Becher fällt und die deshalb nicht weiter trinken, andere werfen die Fliege hinaus und trinken weiter, endlich gibt es Leute, die eine Fliege, die in ihre Schüssel gefallen ist, erst aussaugen, bevor sie sie wegwerfen und dann ruhig weiter trinken.“ Und von demselben: „Wenn der Mensch zur Welt kommt, sind

seine Hände geschlossen, als wollte er sagen: Die ganze Welt ist mein! Wenn er aus der Welt scheidet, sind seine Hände ausgestreckt, als wollte er sagen: Ich habe von dieser Welt nichts zum Besitz genommen!“

Es scheint, daß gute legendarische Biographien fehlen, die all das im Talmud zerstreute Licht einer Person um sie als Mittelpunkt zu sammeln wüßten. Eine Reihe solcher Biographien würde die angeregte Anthologie in ihrer Wirksamkeit gewaltig stützen, wo nicht übertreffen. — Daß der „Inhalt des Talmud“ oder sein „Geist“ oder seine „Grundstimmung“ identisch mit dem ist, was ich in diesem Buch als jüdisches Weltgefühl, jüdische Religiosität dargestellt habe, läßt sich aus einer Spruchsammlung nicht erweisen. Aber die gelebten Leben der Heiligen und Lehrer würden es beweisen! Gegen jedes Zitat zwar läßt sich ein Gegenzitat stellen, denn der Talmud ist das Buch der Widersprüche. Aber wie es zum Leben der Idee gehört, daß sie beständig logische Widersprüche ausgleicht, so zeigt um so klarer die Idee eines Lebens, wie wörtliche Widersprüche in nichts zusammensinken vor der Kraft einer realen Existenzform, die irgendwo in den Grundtiefen mit den Instinkten und Geheimnissen der jüdischen Rasse zusammenhängt.

Nachwort zur zweiten Auflage.

Ungefähr gleichzeitig mit der ersten Auflage dieses Buches erschien „Die Aristie des Jesus von Nazareth“ von Hans Blüher.
Ich unterdrücke jedes Lobeswort, damit man nicht glaube, durch Kenntnisnahme dieses Lobes sich die Lektüre des einzigartigen Buches ersparen zu können. Auseinandersetzung ist mir in diesem seltenen Fall ebensosehr Bedürfnis wie Freude. Freude deshalb, weil ich gerade bei Blüher (und nicht erst bei diesem Buch Blühers etwa, sondern seit langem schon) das Gefühl habe, daß wir beide zwar anders, aber doch wenigstens über dieselben Dinge nachdenken. Bei den meisten Autoren spüre ich nämlich, daß sie nicht nur anders urteilen als ich, sondern auch über ganz andere Komplexe, mögen sie ihnen auch zufälligerweise dieselben Namen geben wie ich.
Übereinstimmend findet sich bei Blüher und mir dargestellt: das „notwendige Leid“, das dem „edlen Unglück“ bei mir entspricht, die Stellung des Paulus (in vielen Punkten), das nationale Element bei Jesus usf.
Doch ist Blühers Werk ein heidnisches und, wenn man will, in dieser Hinsicht ein Korrektiv des meinigen. Blüher als Germane weiß selbstverständlich mehr über das Heidentum zu sagen als ich. Und lernen kann man stets

nur von jenem, der eine Sache liebt, nicht von dem, der sie ablehnt. So kann man von mir Erkenntnis der jüdischen Idee, von Blüher Erkenntnis der heidnischen lernen. Nur nicht umgekehrt! Polemisches ist immer von zweitem Rang.

Der Hauptunterschied zwischen Blüher und mir: Das „Wunder" ist seiner Lehre nach an eine primäre Rasse, also an die Natur (Diesseitsfortsetzung) gebunden, den Menschen sekundärer Rasse versagt. Allerdings gibt er zu, daß eine weitgehende Mischung beider Rassen eingetreten ist, so daß jeder Mensch Merkmale beider Rassen aufweist. Die Konsequenz aus dieser Mischungs-Erkenntnis zieht er aber in seinem Werk nur selten und ungern. Meist spricht er so, als ob es wirklich diese zwei distinkten, unvermischten Rassen gebe, jede mit ihrer eigenen Moral, Philosophie, Gottesvorstellung. Wobei allerdings die Frage offen bleibt, wieso die großen Schöpfungen der Primärrasse schließlich, im Laufe der Jahrhunderte doch die einzig überragenden bleiben, für Menschen der primären wie der sekundären Rasse. (Das Rätsel der richtigen Auswahl im Nachruhm.) — Die Tatsache der Mischung, konsequent durchgefühlt, führt eben zum jüdischen Begriff der Menschen-Gleichberechtigung, jedoch nur in den vorsichtig umschreibenden Grenzen, wie ich sie

hier I 198ff. als Interpretation des Chaninasatzes darstelle.

Und noch an einem andern wichtigen Punkt mündet Blühers Weltansicht ins Judentum, wenn er nur sich selbst richtig ans Ende denkt. — Blüher ist Schüler Schopenhauers. (Da auch ich von Schopenhauer ausgegangen bin, verstehe ich ihn vielleicht von dieser gemeinsamen Grundlage her.) Als Schopenhaurianer sieht er im Mittelpunkt der Welt ein blindes, sinnloses, sich selbst zerfleischendes Wollen. Aber Blüher ist doch um ein wesentliches Erlebnis reicher als Schopenhauer, um das Grunderlebnis, dem sein philosophisches Schaffen eigentlich zur Gänze geweiht ist: um das Erlebnis des Eros. — Was er nun über die bevorzugte Stellung der Liebe vor allen andern Trieben sagt, vergleiche man mit meinen beiden Kapiteln „Liebe als Diesseitswunder". Man wird Verwandtes finden. Sehr glücklich ist Blühers (in Anlehnung an Wilutzky gegebene) Darstellung, daß im Eros die Welt dem Menschen ihr Gutsein enthüllt. Also genau die Umkehrung von Schopenhauers Pessimismus, dessen tiefste Erkenntnis die Welt als schlecht und überwindenswert im Sinne Buddhos durchblicken sollte. — Ganz im Gegensatz zu Schopenhauer schreibt Blüher (und, wie mir scheint, völlig zutreffend): „In der von uns ausgebreiteten gewöhnlichen Natur gibt es so etwas wie Güte

nicht; hier herrschen die egoistischen Triebe und der Kampf aller gegen alle unumschränkt. Der Mensch in seinem gewöhnlichen Zustande, der sekundäre Mensch, bemerkt nichts als das. Aber diese im Vordergrunde, in der Fläche, sich abspielende Natur ist ja gehalten von den Originalen, von den Ideen, den reinen Formen, und diese werden nur sichtbar vom Standpunkt des erhobenen Menschen aus, vom primären, und zeichnen sich deutlich ab nur dem Genie. Man muß schon auf dem Berge stehen, wenn man die Form der Flüsse gewahren will. Dort aber, in den Originalen, ist die Natur gütig; das heißt, der Stoff, aus dem die Ideen gebaut sind, ist die Güte, und das subjektive Korrelat im Menschen ist die Liebe."

Man ermesse selbst, wie nahe von hier aus der jüdische Grundbegriff des „guten Gottes" zu erfassen ist. — Blüher verspottet an anderer Stelle (in Anlehnung an Schopenhauer) den jüdischen Monotheismus, den absoluten Gott, der die Welt schafft und sie gut findet. Er nennt eine solche Lehre sogar „Zeichen religiöser Begabungslosigkeit". In letzter Zeit ist diese Formel bei vielen Autoren sehr beliebt. Wenn aber bei Blüher die „Natur" nicht blind (wie Schopenhauers Wille), wenn sie mit der Intention auf den höheren Typ (Menschensohn), auf Erlösung arbeitet, wenn sie im Kern „Güte" zeigt, freilich nur unter

der Oberfläche, für Eingeweihte kenntlich: dann unterscheidet sich dieses Weltbild in gar nichts mehr von diesem jüdischen. Es hat die heidnische Naturfortsetzung überwunden, in der die Götter immer nur „mächtig", niemals „gut" erscheinen können, es postuliert einen in der gewöhnlichen Erfahrungsebene, ohne Wunder niemals vorhandenen „guten" Gott. Nur wer im Diesseitswunder der Liebe steht, liebt wahrhaftig den Weltenschöpfer, nur er erkennt den guten Gott, nur er erkennt, daß die Welt gut ist. Der nüchterne Empiriker ohne Liebe kann immer nur einen bösen Demiurgen erschließen. Deshalb heißt es ja in der Schöpfungsgeschichte durchaus nicht: „Und der Mensch sah, daß die Welt gut war", sondern: „Und Gott sah, daß es gut war". Der jüdische Gott, der in der flachen Ebene der Wirklichkeit, selbst in heidnischer und Schopenhauerscher Intuition nicht erfahrbar ist, wird schließlich auf höchster Erkenntnisstufe doch auch von Blüher anerkannt, wenn er dem subjektiven Eros eine subjektiv gute Tiefenkraft der Natur entgegenführt. (Seltsam, wie wenig Blüher von der Idee des Judentums weiß. Als besonders charakteristisch für jüdische Religiosität sieht er es an, daß die Abhängigkeit Gottes vom Menschen, etwa im Sinne des Angelus Silesius, unserem Gottesbegriff fehle. Daß gerade umgekehrt diese Komponente im

Judentum eher zu viel als zu wenig betont wird, ist im Kap. III dieses Buches hinreichend belegt und in meinem Kreis längst beinahe zum Gemeinplatz geworden.)

Ich verdanke Blühers neuem Buch (und deshalb habe ich dieses Nachwort geschrieben) die Erkenntnis, daß „Liebe als Diesseitswunder" schon im 1. Kapitel der Bibel, im „sehr gut" der Schöpfungsgeschichte enthalten ist. Die Schöpfungsgeschichte als Genietat der Liebe tritt für mein Bewußtsein neben das „Hohe Lied". Die Einheit Gottes ist natürlich nur ein Korrelat seiner Güte, denn Zweiheit der oberen Macht könnte schon nicht den höchsten Grad gütiger Vollkommenheit bieten. Der gute einige Gott, mit dieser aus keinerlei Empirie geschöpften, nur dem Liebeswunder erschließbaren Konzeption tritt Israel in die Völkergeschichte. Eine Tat von unerhörter Kühnheit des Glaubens, der Lagardes Spöttelei und Schopenhauers Wort vom „flachen Optimismus des Judengottes" völlig verständnislos gegenübersteht. Blüher aber kommt dort, wo er vom Eros und der Naturgüte spricht, dem Geheimnis ganz nahe; wiewohl er verbatim davon nichts wissen will.

Diese ersten Bibelsätze sind nun eine weitere Stütze für meine Ansicht, daß im Mittelpunkt des Judentums „Liebe als Diesseitswunder" steht. — Ungeheure Fülle interessanten Ma-

terials zu dieser These wird ein Buch bringen, dessen theoretische Grundansichten einigermaßen von den meinigen abliegen mögen, das aber nach den ersten Kapiteln, die mir vorliegen, eine Überraschung für alle jene bedeuten dürfte, die (wie Blüher) das Liebeszentrum des Judentums nicht ahnen. Das Buch ist Georg Langers „Erotik der Kabbalah“.

Im Januar 1922.

NAMENSVERZEICHNIS

INHALT

BAND I

Erster Teil

Vierter Teil

Fünfter Teil







